



جو تفرید قیاس نام لیسنہ

المونادولوجیا

والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي

نقلها إلى العربية
وقدم لها وعلق عليها
د. عبد الغفار مكاوي

١٩٧٨



المونادولوجيا

جوتفريد فيلهلم ليبنتز

المونادولوجيا

والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي

نقلها إلى العربية
وقدم لها وعلق عليها
د. عبد الغفار مكاوي

١٩٧٨

دار الثقافة
للطباعة والنشر
م. القاهرة

إهداء

إلى أسقاذى الدكتور عثمان أمين .

الذى علمنى كيف أحب نصوص الفلسفة

وأتعاطف مع أفسكارهم ونبضات قلوبهم ؟

عبد الغفار مكاوى

سلسلة النصوص الفلسفية

تقديم

حين يمعن المرء النظر في فترات النهوض الفلسفى على مر العصور ، يجد بينها جميعا سمة مشتركة تبرز أمامه بوضوح كامل ، هى العناية بالنصوص الفلسفية . فالنهضة الفلسفية العربية التى أثرت الحضارة الإنسانية بفكر الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، سبقها وعاصرتها فترة نشطة من الترجمة ، نقلت إلى اللسان العربى ذخائر الفكر اليونانى ، فحدث ذلك الامتزاج بين طريقتين فى التفكير وأسلوبين فى النظر إلى العالم ، كانت أحدهما وثنيا عقليا منطقيا ، وكان الآخر مستنداً إلى إيمان دينى مقنع ، وأثمر تزاوج هاتين الطريقتين فى التفكير فلسفة لها طابعها المميز ، وأسلوبها فى البحث لا يزال ، حتى اليوم ، يحتل مكانة رفيعة فى التراث العالمى .

كذلك كان عهد الحركة الفلسفية الخصبية التى شهدتها أوروبا فى القرن السابع عشر ، والتى كان أقطابها همالقة للفكر من أمثال بيكون وديكارت واسبينوزا ، مسبوقة بمجهود ضخم يهدف إلى نشر النصوص الفلسفية القديمة ، من العصر اليونانى بوجه خاص ، بين أكبر عدد ممكن من المثقفين وبفضل هذا الجهد ، الذى اضطلعت به مجموعة من الباحثين المعقارين فيما يعرف بحركة « النزعة الانسانية » عرفت أوروبا فى مطلع العصر الحديث نماذج حقيقية للفكر القديم ، لم تشوهها تحريفات مفكرى العصور الوسطى وتأولاتهم ، واكتسب العقل الأوروبى فائدة لا تقدر من الاطلاع على نمط فكرى مخالف للنمط اللاهوتى الذى ظل مسيطراً على الأذهان طوال ما يقرب من ألف وخمسةائة عام ، فكانت حصيلة ذلك كله تلك الانطلاقة الرائعة التى أثمرت مجموعة مقلاحة من المذاهب الفلسفية العميقة ، فاقت فى تنوعها وخصبها

ما أنتجته خمسة عشر قرناً سابقة ، وهيأت الأساس العقلي الحضارة ثلاثم تطلعات الإنسان الحديث .

هذان إذن مثالان يقطعان بأن إحياء النصوص الفلسفية الأصلية ونشرها على أوسع نطاق هو شرط ضرورى يمهّد لمهضة الفكر الفلسفى . وقد يبدو فى هذا الفرق نوع من المفارقة ، إذ يخيّل إلى المرء للوهلة الأولى أن الرجوع إلى النص الأصلى يقيد من انطلاق العمل الخلاق ، إذ يضمه أمام نماذج فكرية رفيعة يشعر المرء إزاءها بالقضاؤل ، وبأنه لا يملك أن يضيف المزيد إلى ما قاله العقابرة من أصحاب هذه النصوص . ولكن حقيقة الأمر أن الصحبة المباشرة للمفكرين الكبار — لا تلك الصحبة التى تتم بوسط المفسرين والشرّاح — تمنّطى العقل الفلسفى دفعة هائلة إلى الأمام ، إذ تطرح أمامه الأسئلة الأصيلة فى الفلسفة ، وتقدم إليه نماذج لإجابات عميقة عنها ، وتدعوه إلى أن يعيد طرحها من جديد ، وتحفزه إلى أن يبحث بنفسه ولنفسه — كما بحث هؤلاء — عن إجابات تكمش وطبيعة عصره ومجموعه ، وترضى نزوعه الشخصى إلى إضفاء صبغة معقولة على العالم .

إن النص الفلسفى إنما هو دعوة للقارىء إلى التفكير الحر ، سواء فى فهم النص وفى تأويله وفى الكشف عن دلالاته ، وهو قبل ذلك كله دعوة له كيما يجد لما يقرأه مكاناً فى عالمه العقلى الخاص ، ويدمجّه فى تصوّره العام لحياة الفكر على المصوّر . ومن هنا كانت القراءة الخلاقة للنص أبعد ما تكون عن حالة التلقى السلبى أو الخضوع الممّثل . والدلائل الواضحة على ذلك تلك الاختلافات الهائلة بين الشراح — وبين القراء — فى فهم النص الواحد . فما يشه الفيلسوف من خلال كتاباته تختلف كل الاختلاف عن قراءة بحث يضع فيه العالم خلاصة كشف جديد توصل إليه ، إذ أنك فى

الحالة الأخيرة مدعو إلى أن تتعمق بالنتائج التي يمرضها عليك ، وتقبلها —
بمد اقتناعك — قبولاً تاماً . وإنما يجد العقل المفتوح هذه المعايشة أقرب
ما تسكون إلى تذوق عمل فنى كبير ، يقدم إليك من الابداعات أكثر مما
يقدم من المعانى الثابتة ، ويدعوك (بل يتحدثك) إلى أن تجرب قدرتك
على تفسيره واتخاذ موقف منه ، أكثر مما يدعوك إلى قبوله والتسليم بمعظمته
فى سلبية وخشوع .

ولمى لأرى لازماً على ، فى هذه الكلمة التى أقدم فيها سلسلة من
النصوص الفلسفية تتيح للقارئ العربى أن يطلع ، بلغته القومية ، على الفكر
الحى لعدد من أقطاب الفلسفة ، أن نشير إلى ما نأمل أن يحققه نشر النصوص
الفلسفية من نهضة فلسفية فى بلادنا . فطالما سمعنا من يحدثونا عن افتقار
بلادنا إلى التفكير الفلسفى الأصيل ، الذى يجمع بين الشمول والأصالة ،
والذى ينبع من تربتنا السكى يعلو شاهقاً حتى يبلغ سماء الفكر العالمى . وتلك
بالفعل حقيقة لا بد من الاعتراف بها ، ومحاولة البحث عن أسبابها . وعلى
الرغم من أنى لست الآن فى معرض الخوض فى هذه المسألة ، فإننى مؤمن
بأن من أنجح وسائل علاج هذه الظاهرة ، إتاحة الفرصة أمام جمهور المثقفين
السكى يمارسو بأنفسهم ، دون حاجة إلى وسطاء ، تجربة معايشة الفكر
الفلسفى فى صورته النقية ، ويقايموا البناء الشامخ الذى شادته عقول جيايرة ،
وهو يعلو أمام أنظارهم طابقاً فوق طابق ، فهم هذه المعايشة يتحقق حوار
حقيقى بين العقول ، تسكتسب بفضل القدرة على الجدل الخصب البناء ،
وتكشف بنفسها عن زيف المرايا الخادعة التى تقدم لإينا من خلالها بين
الحين والحين ، صورة العيارات العسكرية العالمية ، والى تسكاد تسكون هى
الزاد الفلسفى الأوحى لعدد كبير من المتطلعين إلى الثقافة فى بلادنا .

ولانى ، إذ أحيى هذه المحاولات الجادة التى يقوم بها مجموعة من خيرة
شبابنا المشغولين بالفلسفة من أجل نشر الفكر العالمى على أوسع نطاق بين
قراء العربية ، وأرى فيها بشيراً بنهضة فلسفية حقيقية فى بلادنا ، آمل مخلصاً
أن يقترب اليوم الذى يزيج فيه مجتمعتنا من طريقه كافة العقبات التى حالت
دون تحقيق ذلك الحلم الذى يراود كل محب للثقافة ، وأعنى به ظهور فـكر
فلسفى أصيل يعبر عن شخصيتنا القومية أصدق تعبير مـ

فؤاد زكريا

تمت

اولا - حياة لينينز

يحتل لينينز مكانة مرموقة في كل كتاب عن تاريخ الفلسفة . وليس هناك من يشك في قيمته الفلسفية ، أو بقردد في وضعه بين كبار الفلاسفة . ومع ذلك فلعله لم يكن ليوافق على هذا أو لم يكن ليكتفى به ! فجهوده لم تقتصر على الفلسفة ، بل امتدت إلى ميادين السياسة والتاريخ والقانون واللغة والاجتماع والاقتصاد واللاهوت والعلم الطبيعي والرياضي ، كان سياسياً بالمعنى الشامل لهذه الكلمة ، وشفقة مشروعاته الضخمة في هذا المجال طوال حياته . وشارك في معظم ميادين العلم النظرية والتطبيقية ، كما جعلته كشفه الرياضية (وبالأخص اكتشافه لحساب اللامتناهي في الصغر أو التفاضل والتكامل) من أعظم العلماء الرياضيين في كل العصور . أضاف إلى هذا أنه طور الآلة الحاسبة التي طوعها « باسكال » للجمع والطرح فأصبحت قادرة على الضرب والقسمة وإستخلاص الجذور مما أتاح له شرف الانضمام إلى عضوية الجمعية الملكية الانجليزية . ولم يقف نشاط لينينز في مجال العلوم عند هذا الحد ، فقد شغل بمسائل التعداد والمناجم ومشكلاتها الفنية ، مما أدى إلى اكتشافات هامة في الجيولوجيا وإستغلال الطاقة .. أما أعماله التاريخية فكان من أهمها الجزء الأول من تاريخ أسرة جويلف (1) ، الذي لم يتمكن من إتمامه .

وإذا كان قد شاع بين الناس أن التأمل الفلسفي يعني بالضرورة على حفظ الإنسان من النجاح في الحياة العملية ، فإن لينينز يعد دليلاً حياً على

خطأ هذا الظن . وليس معنى هذا أن حياته خلت من المعلوم والآلام ، أو نجت من الوقعية والدس . فقد لقي في أواخر حياته ما لقي من الجحود والذكوران ، ومات وحيداً كالمرناة الوحيدة ، ولكنه نال على كل حال ما لم يناله غيره من المكانة والحظوة في أوساط العلم والسياسة والبلاط . ثم ظل بعد موته منسياً أو شبه منسى حتى قدراً لأغلب إنتاجه أن ينشر ، وسطح مجده منذ أوائل هذا القرن ، وعكف الباحثون على درسه وإلقاء الأضواء على شخصيته الموسوعية الرائدة .

ولد ليبنتز في مدينة ليبزج في الواحد والعشرين من شهر يونية سنة ١٦٤٦ ، قبل نهاية حرب الثلاثين التي أنهكت أوروبا ودمرت ألمانيا بسنتين . وكان أبوه محامياً وموثقاً وأستاذاً جامعياً . وظهر نبوغه المبكر في طفولته وسنواته الأولى في المدرسة ، فلم يكدهم الثامنة من عمره حتى علم نفسه اللغة اللاتينية بدون معلم ولا كتاب ! وأتاح له مكتبة أبيه الضخمة أن يقوم بسياحات واسعة في أرض المعرفة ، فتمكن من الألمام باللغات القديمة إلماً طيباً ، واتجه إلى قراءة مؤلفات الشعراء والمؤرخين والكتابات القديمة وآباء الكنيسة والفلاسفة المدرسين ، ومرف أسماء وأعمال ششرون وسينيكيا وكويقتليان ، وهيرودوت واكرينوفون وبلينيوس وأفلاطون . يقول عن هذه الفترة من حياته إنه لم يفهم منهم في البداية شيئاً ، ولكنه اسقطاع بالتدريج أن يعرف بعض الشيء ، ثم انتهى إلى معرفة ما يكفي . ولما بلغ الخامسة عشرة من عمره التحق بالجامعة العريقة في موطن رأسه ، وتركها بعد ذلك بفترة قصيرة للدراسة في جامعتي « يينا » و« ألتدورف » في (بافاريا) . وقد عكف في البداية على التفقه في القانون ، ولكنه شغفه بالمعرفة الشاملة لم يلبث أن غلب عليه فاتجه إلى الفلسفة والرياضة والفزياء واطلع على أعمال بيكون

وديكارت وجاسندي وجاليليو . ويبدو أنه جرب الكتابة في هذه السن المبكرة ، إذ لم يكذبتم السادسة عشرة من عمره حتى كان قد نشر أول بحوثه الفلسفية باللاتينية وهو « شرح ميتافيزيقى لمبدأ التفرد »^(١) ، مما يدل على إهتمامه بهذا المبدأ الذى سيطبع كل تفكيره وفلسفته .

تلقى ليبنتز الفلسفة في جامعة لپزج على ياكوب تومازيوس^(٢) (١٦٣٢ — ١٦٨٥) وكان من أكبر المارفين بالفلسفة اليونانية والمدرسية، والناقدين لها والمتمبئين بنهايتها على السواء . .

أما في « يينا » فقد تعلم على العالم الرياضى ارهارد فايجل^(٣) (١٦٢٥ — ١٦٩٩) الذى لقنه أسس الرياضة وعرفه بالفلسفة الفيثاغورية والعلم الطبيعى والتفسير الميكانيكى السائدين في عصره . ويبدو أن المحاولات التى كان يبذلها « فايجل » للتوفيق بين فلسفة أرسطو والفلسفة الميكانيكية وتطبيق المنهج الرياضى على الأخلاق والميتافيزيقيا قد تركت أثراً لايمحى من نفس ليبنتز . وانشغل بالرياضة والميكانيكا ، ولكنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من الفلسفة المدرسية ، إذ ظل يفكر في نزعاته الوحيدة في الغابة القريبة من لپزج في « الصور الجوهرية » التى قال بها المدرسيون ، وهل ينبغى عليه أن يتخلى عنها أو يبقى عليها في مذهبه المقبل ، وقد ظهرت آثارها في أول بحث دراسى وضعه في حياته عن مبدأ التفرد الذى أشرت إليه ولكنه استطاع على كل حال أن ينتزع نفسه منها ليرجع إلى دراسة القانون التى أتمها في جامعة ألتدورف في سنة ١٦٦٧ (إذ أثبت عليه جامعة لپزج أن يحصل على الدكتوراه لهجر سنه) .

(1) Disputatio Metaphysica de Principio individui

(2) Jacob Thomasius

(3) Erhard Weigel

(م ٢ — المونادولوجيا) :

وجذبه طبيعته المظلمة لكل جديد وغريب إلى مدينة نورمبرج ،
فقضى فيها فترة قصيرة أشبع فيها شوقه إلى معرفة أسرار إحدى الجمعيات
الروحانية التي كانت تسمى نفسها جمعية « أصحاب الصليب الوردى » ،
وتمارس طقوسا خفية لاستعباد أسرار الدين والطبيعة والمعادن والعنور
على حجر الفلاسة ١ .

وتعرف ليمبتز بعد ذلك بقليل — أو ربما أثناء إقامة القصيرة في
نورمبرج — على البارون يوهان كرسطيان بوينبرج المستشار السابق للأمير
« ماينس » وأسقفها يوهان فيليب فون شونبرج . وفطن المستشار إلى
مواهب المحامي الشاب وسعى له في العمل لدى الأمير ، كما ساعده على
الإلام بمشكلات السياسة الأوروبية . وقد كانت المشكلة الكبرى التي
تشغل عقول السياسيين وترجف قلوبهم في ذلك الحين هي حماية الإمبراطورية
الجرمانية الممزقة من مطامع فرنسا وقوتها المتزايدة . وسافر ليمبتز في شهر
مارس سنة ١٦٧٢ في مهمة دبلوماسية إلى باريس ، وفي جمعبته مشروع
مفصل لغزو مصر ، يكشف عن علم غزير بأحوال مصر وثرواتها في ذلك
الحين . وحاول أن يعرى « الملك الشمس » (لويس الرابع عشر) على محاربة
الإمبراطورية العثمانية لتحويل نظره عن أطماعه في الحدود الغربية المشتركة
بين البلدين . غير أن الملك الشمس لم يأبه بهذا المشروع ،
ولعله لم يسمع به على الإطلاق . وأفهم وزراءه المبعوث أن زمن الحروب
القدسة قد فات ، فأخفت المهمة الدبلوماسية إخفاقا ذريعا . (ويشاء القدر
أن يكشف نابليون هذا المشروع المجهت أثناء احتلاله لمدينة هانوفر بعد
ذلك بأكثر من قرن كامل !) غير أن إقامة في باريس عوضته عن هذا
الفشل السياسي ، إذ أتاحت له فرصة الألقاء بعدد كبير من رجال الدين

والفلسفة والعلم الرياضى والطبيعى نذكر منهم على الترتيب : أنطوان آرنو ،
ومالبرانش ، وكريستيان هيجنز ، وآدم ماريوت . بل لقد أسعده الحظ
بشاهدة مولير فى إحدى مسرحياته .. ولا بد أنه شعر أثناء وجوده فى
باريس كأنه يعيش فى بيته وبين أهله ، فانطلق لسانه باللغة الفرنسية التى
لم يلبث أن أتقنها ، وساعده هذا على كتابة أهم أعماله بهذه اللغة التى
كانت ، إلى جانب اللاتينية ، لغة العلم والعلماء .

وسافر ليمنتز فى شهر يناير سنة ١٦٧٣ فى بعثة أرسلها أمير ماينس إلى
لندن ، وكانت إذ ذاك مركزاً هاماً للبحوث الرياضية والعلمية . وقد اغتنم
فرصة إقامته فى العاصمة الإنجليزية فكتب رسالة إلى هوبز الذى كان معجباً
بفلسفته الطبيعية . ولكنه لم يلق رداً عليها ، فاتصل بأعضاء الجمعية الملكية ،
وتوثقت أواصر المودة الروحية والعلمية بينه وبين العالم السكياوى الشهير
روبرت بويل : غير أن إقامته فى لندن لم تدم طويلاً ، فلم يلبث أن غادرها
فى شهر مارس من نفس السنة عائداً إلى باريس على أثر الأبناء التى بلغته
عن وفاة أمير ماينس . وأذن له الأمير الجديدة فى الاحتفاظ بلقب مستشاره
القانونى ، ولكنه حرمه راتبه وجرده من بعثته الدبلوماسية ! ومع ذلك
فقد تمكن من مد فترة إقامته فى باريس ثلاث سنوات أخرى ، قضاها
متفرغاً للدراسات العلمية ، عاكفاً على البحث والإطلاع وتبادل الأفكار
مع العلماء فى عاصمة النور ، وكسب عيشه من الاستشارات القانونية (إذ
كان خبيراً فى شئون الطلاق !) والإشراف على تربية ابن بونبرج المستشار
السابق الذكر .

كانت أهم كتاباته وبحوثه فى تلك الفترة فى الرياضة ه فمعرف إلى

أعمال باسكال وطور الآلة الحاسبة، وفتح له هيجنز باب الدراسات الرياضية العالية التي سرعان ما تفوق فيها على أستاذه ١ وكان أعظم ما أدت إليه هو اكتشافه الحساب اللامتناهي في الصغر (الففاضل) الذي أتمه سنة ١٦٧٦ ، وكان نيوتن قد سبقه إليه سنة (١٦٦٥) دون أن يعلم . وقد بين البحث بعد ذلك أنهما توصلا إليه بطرق مختلفة، وفي استقلاال تام عن بعضهما البعض، وإن كان هذا لم يمنع من نشوب خلافات مؤسفة حول أسبقية أحدهما الآخر .

وغادر باريس في سنة ١٦٧٦ عائداً إلى بلاده ، بعد زيارة قصيرة للندن ولاهاي ، حيث لقي اسبينوزا واستمرت المناقشات الفلسفية بينهما عدة أيام . وقد ظلت هذه الزيارة مثاراً للجدل . كما أحاط النمووض بعلاقة الفيلسوفين . ولكن يبدو أن لينتز لم يقتنع بآراء اسبينوزا ، وعارض نظريته عن الله ونقده الأديان ، وأن لم يكن هناك شك في أنه سعى للاطلاع على مخطوطاته التي جاهد الفيلسوف الهولندي المنطوى على نفسه لحجبها عنه ! ويظهر أن لينتز قد لجأ إلى اسبينوزا والأمل يداعبه في أن يجد لديه الحل الذي ينفذه من أخطاء ديكرت ! فلما لم يجد هذا الحل يئس منه وسخط عليه ! ولكنه لم يدخل مع ذلك من القائل به إذ أقنعه النتائج التي توصل إليها سبينوزا بأن التفسير الميكانيكي للعالم تفسير غير كاف ، كما تأثر بغير شك بفكرته عن النزوع Conatus التي أخذت شكلاً آخر لديه ، ولعله أن يكون كذلك قد تأثر قليلاً أو كثيراً بفكرته عن الجوهر السكلي الذي أصبح لديه قوة ديناميكية فردية متميزة بعد أن أدار وجهه ناحية أفلاطون وأرسطو والمشائين ! .

مهما يكن من شيء فقد مات اسبينوزا بعد ذلك بشهور قليلة . وكذب
ليبنتز رسالة إلى اتس جالوا يقول فيها هذه العبارة المعجبية « مات اسبينوزا
في هذا الشتاء ، إن له ميتة فيزيقا غريبة ، مليئة بالمقناعات .. » .

وصل ليبنتز إلى هانوفر في شهر ديسمبر سنة ١٦٧٦ . وقبل وظيفة
مستشار في بلاط الدوق يوهان فريدريش وأمين مكتبته . وأظهر الدوق
عطفه الشديد على ليبنتز وتفهمه لمشروعاته السياسية والدينية ومنجزاته
العلمية . وبقيت العلاقة بينهما أقرب ما تكون إلى العلاقة بين الأصدقاء حتى
مات الدوق في سنة ١٦٧٩ فأحس ليبنتز بخسارته الفادحة ، التي زاد من
وقعها على نفسه أن خلفاءه لم يفهموه أو يقدروه . فقد خلف الدوق شقيقه
أرنست أوجست ، ثم جاء بعده ابنه جورج لودفيج ، ولم يكن لهما نصيب
من ذكاء العقل أو رقة القلب ، ومع ذلك فقد شاعت العناية الآلهية أن
تعزى الفيلسوف الوحيد عن خسارته بالقرب من سيدة مثقفة نبيلة لم تبخل
عليه هي ولا ابنتها عودتها ورعايتها .

وكانت هذه السيدة هي الدوقة صوفي ، زوجة الدوق أرنست أوجست ،
وأما ابنتها في صوفي شارلوت التي صارت بعد ذلك ملكة بروسيا ، واتصلت
الصدقة العقلية الخالصة بينهما . فأهمته الكثير من أفكاره الأصيلة ، ومدت
إلى قلبه الوحيد أشعة دافئة أوجت إليه ببعض مؤلفاته الفلسفية .

قضى ليبنتز في بلاط هانوفر أربعين سنة حافلة بالنشاط السياسي
والدبلوماسي الذي أتاح له فرصة السفر في رحلات طويلة . وقد ساقته هذه
الرحلات بين سنتي ١٦٨٧ — ١٦٩٠ إلى نابولي عن طريق فيينا وروما ،
والقنى في فيينا بالإمبراطور ليوبولد الأول ، وتناقش في روما مع رجال

العلم والكنيسة ، كما تحاور مع بعض اللاهوتيين الجزويت عن بمقتهم إلى الصين وعن عظمة الحضارة الصينية . وعرضت عليه وظيفة أمين مكتبة الفاتيكان . وكان من الممكن أن يساعده هذا العرض المفرد على الوصول لمنصب الكاردينال ، لولا أنه رفض أن يتحول إلى المذهب الكاثوليكي .

هكذا نشأت حياة ليبنتز بين واجباته ومهام منصبه المديدة التي وزعت جهوده بين المكتبة وكتابة التاريخ والتوفيق بين الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية وتأسيس الأكاديميات وإصدار الفتاوى القانونية ! ومع ذلك فقد وجد شيئاً من الفراغ الذي يمكنه من العكوف على بناء مذهبه الفلسفي . فكتب في سنة ١٦٨٦ « المقال في الميتافيزيقا »^(١) وهو أول تلخيص يحمل فيه أهم أفكاره الفلسفية والدينية كفكرته عن الجوهر البسيط والاتساق المقدر ، وقدمه للعالم اللاهوتي أرنو الذي ظل يرأسه أربع سنوات . أما أول عرض منهجي لمذهبه فقد نشره بعد ذلك بتسع سنوات (١٦٩٥) في مالاييزيد عن ثلاث عشرة صفحة في مجلة العلماء^(٢) التي كانت تصدر في باريس تحت عنوان « المذهب الجديد عن الطبيعة والاتصال بين الجواهر »^(٣) .

وتمكن ليبنتز في سنة ١٧٠٤ من إكمال « المقالات الجديدة عن العقل البشري »^(٤) التي ناقش فيها آراء جون لوك عن نظرية المعرفة في

(1) Discours de Métaphysique .

(2) Journal de Scavans .

(3) Système nouveau de la nature et de la Communication des Substances .

(4) Nouvesux essais sur l'entendement humain.

كقابه « مقال عن العقل الإنسانى (١٦٩٠) » مناقشة واسعة . ثم شاء الموت أن يعاجل لوك قبل الانقضاء من هذه المقالات بقليل ، فأحجم ليبنتز عن نشرها ولم تظهر إلا بعد وفاته بخمسين سنة (سنة ١٧٦٥) .

ويبدو أنه تردد فى نشر رسالته الشهيرة عن العدل الإلهى أو التئوديسيه ، حتى ألحت عليه صوفى شارلوت فى نشرها (وكانت قد تزوجت من فردريك الأول وأصبحت ملكة على بروسيا) وظهر الكتاب سنة ١٧١٠ ، وسرعان ما ذاع وانشر ذكره وأثره بين الناس . وكان عنوانه القرعى وحده كافيا للدلالة على موضوعه : طيبة الله (أو خيريته) ، وحرية الإنسان ، وأصل الشر^(١) كما كان اردوده على الانتقادات التى وجهها إليه الفيلسوف الفرنسى بيير بايل فى قاموسه التاريخى والفقدى دور فى هذا الأثر الكبير .

واستطاع ليبنتز قبل موته بسنتين أن يضم رسالتين صغيرتين ، تلخص فيهما فلسفته وصاغها فى عبارات دقيقة محكمة . كانت أولاهما هى المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى^(٢) ، أما الثانية فقد تركها بغير عنوان ، ثم عرفت بعد ذلك باسم المونادولوجيا^(٣) . وأصبحت أشهر أعماله وأكثرها دلالة على مذهبه . وقد أراد لها أن تكون مدخلا مبسطا لفلسفته ، وأهداها (هى أو المبادئ فى رأى بعض الشراح) للأمر بوجين الذى تعرف به فى فيينا وكسب مودته .

كان ليبنتز من هواة كتابة الرسائل . وتضمن قاعة مراسلاته أكثر

(1) Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de L'homme et l'origine du Mal (1710).

(2) Principes de la nature et de la Grace fondé en raison.

(3) Monadologie .

من ستائة إسم ! وقد ضمنها عدداً كبيراً من آرائه في السياسة والدين والفلسفة ، وبث فيها كثيراً من هموم العالم الوحيد الذى يستضىء الناس بنور عقله ، ويضنون عليه بشمع يدفى قلبه . ولعلها كانت أنسب وسيلة للتعبير عن أفكاره العميقة وخواطره ولحاته الأصيلية التى حرره العشت والترحال فرصة تقييد طيورها الشاردة فى قفص الكتب المنهجية المنسقة ! ولم يتسن بعد للباحثين أن ينشروا كل هذه الرسائل المبعثرة المكتوبة بخط ردىء تصعب قراءته ! ولا شك أنها جزء لا يتجزء من حياته وشخصيته ونشاطه العقلى المتدفق .

مات ليبنتز فى هانوفر فى الرابع عشر من نوفمبر سنة ١٧١٦ بعد أن بلغ السبعين . مرض قبل موته بالنقوس ، وامتثلت نفسه مرارة من جحود الأصدقاء والمعارف والزلاء ، وبقيت معظم أعماله الفلسفية والعلمية شذرات ناقصة ، واخفقت أغلب مشروعاته السياسية والدينية . وكان أمير هانوفر — اعتلى عرش إنجلترا قبل وفاة ليبنتز بسنتين وسمى نفسه جورج الأول — قد تخلى قبل ذلك عنه . وكانت صديقه وراعية النملتان — الأميرة صوفى أم هذا الملك وشقيقته الملكة صوفى شارلوت — قد اخفقا من مسرح حياته التى لم تعد تحتمل بعدهما . وفكر فى أيامه الأخيرة أن يغادر هانوفر ، ولكن صحته كانت قد تحطمت . وعندما مات لم تمش فى جنازته أحد من رجال الدين الذين اتهموه قبل ذلك بمقاطعة الكنيسة واتباعه «المؤمن بلاشئ» ، ولامن رجال البلاط الذى وهبه أربعين سنة من عمره . وتجاهلت الجمعية الملكية البريطانية نبأ وفاته ، وأهملته أكاديمية برلين التى أسسها وكان أول رئيس لها . لم يشيعة إلى قبره سوى تابعه وسكرتيره الأمين اكهارت . وسار نعشه ، كما قال أحد شهود العيان — كأنه

نمش لص أو قاطع طريق ، وكأنه لم يكن زينة بلده . ولولا الخطبة البليغة
التي نعاها بها فونتينيل -- ابن أخ الشاعر المسرحي كورنى - بعد موته
بسنة كاملة أمام أكاديمية العلوم في باريس لأصابنا اليأس المطبق من
قسوة الإنسان .

ولسكن أعماله بقيت على الرغم من سوء الحظ الذى صادف فى أواخر
حياته . وستضمن له المجد والخلود ، إن كان فى هذا العالم الشقى المظلم الذى
أسرف فى حسن الظن به شيء اسمه الخلود ! .

ثانيا - فلسفة ليننتز

العالم كل متجانس :

ترجع فكرة « الجوهر » إلى أرسطو الذى ندين له بعدد ضخم من أفكارنا ومصطلحاتنا الفلسفية . والجوهر عنده هو الماهية التى يقوم عليها وجود كائن فردى معين . هذه الماهية تظل ثابتة وإن تغيرت كل الخصائص الخارجية التى تميز هذا الكائن من حجمه وكيفيات وعلاقات . . . الخ — وقد دارت مناقشات عديدة حول فكرة الجوهر الأرسطية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ووقف منها الفلاسفة بين مؤيد ومعارض . أصر التحريبيون على رفضها وحاولوا أن يلغوها من الفلسفة إلقاء (فهموم مثلا يقول إنها وهم ، وأن الجوهر ليس إلا (مجموع صفاته) . ودافع عنها المدرسيون لأنها كانت تمثل نقطة أساسية فى مذهبهم الفلسفى . وعارضها العقليون مثل ديكارت واسبينوزا . ولكنهم تمثلوها فى صورة أخرى معدلة (فبينما يقول ديكارت بجوهرين مخلوقين هما الفكر والامتداد ، إلى جانب الجوهر المطلق أو الله ، يقول اسبينوزا بجوهر واحد لا متناه — يمكن أن نسميه الله أو الطبيعة) .

وقد احتفظ ليننتز بفكرة الجوهر ، بل جعل منها محور فلسفته ، وجمع فيها بين عناصر قديمة من التراث الفلسفى إلى جانب أفكاره الخاصة ، بحيث انتهى بها إلى تصور أصيل وجديد ، واختار لها كذلك اصطلاحا جديداً هو « المونادة » لم يستخدمه إلا منذ سنة ١٦٩٧ .

ويبدأ ليننتز بالأجسام الطبيعية . فهذه الأجسام تقبل القسمة ، وهى

لهذا مركبة ، أدهى على حد تعبيره الذى لم يوفق فيه « جواهر مركبة » .
ولما كانت هناك جواهر مركبة فلا بد فى رأيه أن تكون هناك جواهر
بسيطة . هذه الجواهر البسيطة هى التى يسميها المونادات ، وهى « الذرات
الحقيقية التى تتكون منها الطبيعة » .

ولكن وصف المونادات بأنها ذرات لا يخالو من إساءة الفهم ، لأنها
شئ مختلف عما نعرفه اليوم عن الذرات ، ذلك أن ليمتاز لا يقصد منها أن
تكون هى العناصر الطبيعية النهائية التى تنحل اليها المادة ، ومن ثم فليست
هى الذرات ولا الجسيمات أو الجزيئات الأولية التى تتكون منها الذرة .
بل إنه لن يتردد فى وصف الذرات والجزيئات التى تتكلم عنها الفزياء
الحديثة بأنها « جواهر مركبة » ، لأن كل الأجسام فى نظره تقبل القسمة
مهما كانت صغيرة ، وعملية القسمة هذه يمكن أن تمضى إلى ما لا نهاية .
ولن تؤدى مناهج الفزياء الحديثة إلى اكتشاف المونادة التى يقصدها ،
لأن المونادة لا يمكن تصورها إلا عن طريق الفكر . ولهذا فهى كما يدل
اسمها بسيطة ، ومعنى هذا فى رأيه أنها لا تقبل القسمة ، وليست مادة
ولا شكل لها ، وهى كذلك لا تتكون ولا تفنى . ومثل هذا الجوهر
لا يمكن أن يكون موضوعا من موضوعات العلم الطبيعى الحديث .

وإذا كانت مناهج العلم عاجزة عن الوصول إلى فكرة المونادة ،
فهل يمكن أن تطبق عليها مناهج الرياضيات ؟ يحتمل أن تكون بحوث ليمتاز
عن الكميات المتناهية فى الصغر داخل حساب اللامتناهى الذى اكتشفه قد
أثرت على آرائه الميكانيزمية . ولكن لا ينبغي أن نبالي فى تقدير هذا الأمر
فالحقيقة أن المونادات ليست كميات متناهية فى الصغر ، بل ليست كميات
على الإطلاق . وفكرة المونادة ليست فكرة رياضية ، لأن ليمتاز يعترض

صراحة على وصف المونادات بأنها نقط رياضية . لقد درس الفلاسفة الفيتاغورية بغير شك ، ولكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه فيثاغورس وأتباعه من تفسير ماهية الواقع تفسيراً رياضياً . فالحقائق الرياضية في رأيه تنفقر إلى كل الخصائص الدينامية . إنها أفكار وليست قوى أو طاقات . والمونادات في حقيقتها مراكز حية للقوة أو الطاقة . وقد عبر عن هذه الفكرة الأساسية في تعريفه المشهور للجوهر ، وهو الذى نطالع في أول عبارة استعمل بها كتابه مبادئ الطبيعة والفضل الالهى : « إن الجوهر كائن قادر على الفعل » .

المونادات إذاً مبادئ دينامية تدخل في الأجسام الواقعية (أو التجريبية) كما تنتج عنها هذه الأجسام . ويعتقد ليبنتز أن فكرة المونادة تقدم لنا المفاتيح الذى نفسر به وضع النباتات والحيوانات والكائنات البشرية ومكانها من العالم الجسمى فى مجموعه . ففي كل كائن حتى فرد توجد مونادة رئيسية تتحكم فى سائر المونادات التى يتألف منها . ويطلق ليبنتز على هذه المونادة الرئيسية اسماً استعاره من المصطلح الأرسطى وهو « الأنثيايخيا » . فالمونادات « انتيايخيات » . ولكل نبات « انتيايخياه » . والانتيايخيا الموجودة فى الحيوان تسمى « النفس » ، والى توجد فى الإنسان تدعى « العقل » .

وواضح أن فلسفة ليبنتز عن المونادات تحتفظ بالفكرة القديمة عن تسلسل السكون أو تدرجه إلى طبقات يرتفع بعضها فوق بعض . فمونادات الأجسام تحتل أدنى طبقة ، تملوها المونادات التى تتحكم فى النباتات ، ثم تاتى مونادات الحيوانات التى ترتفع فوقها ، إلى أن نبلغ المونادات التى تتحكم فى الكائنات البشرية وتتجاوز سائر الطبقات . ثم نجد أرواحاً أسمى من

الأرواح البشرية تقوسط بين الانسان والله ، وأخيراً نجد المونادة المركزية « المطلقة » السكاملة التى تعلو فوق سلسلة المونادات الفانية ، ألا وهى الله .
ولسكن هذه المستويات المتعددة ليست مناطق مختلفة معزولة لأن العالم لا يتكون من أجزاء منفصلة ، وإنما يتصل فيه كل شيء بكل شيء ، وهذا الاتصال يقوم على أن كل ما هو موجود إنما هو مونادة أو كائن فرد مستقل . والواقع كله له طابع الانتميلينغيا أو صفة الروح . وفكرة الاتصال والتربط بين كل الموجودات تهدم كل محاولة براد بها تفتيت الواقع إلى عناصر متنافرة . وتاريخ الفكر البشرى ملئ بمثل هذه المحاولات .
ولا شك أن الهوة السحيقة التى حفرها ديكارت بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » كانت بمثابة انذار خطير لم يسقط لميبنتز أن يعجأ به .
ولسكن لا شك أيضاً أن لميبنتز عندما أكد الترابط بين جميع الموجودات قد عرض نفسه ومذهبه لخطر آخر ، ألا وهو اغفال الحدود الفاصلة بين مناطق الوجود المتميزة أو طمسها . وهذه نتيجة تنتهى إليها كل الفلسفات الواحدية التى تعجز عن تفسير الواقع المتنوع نظراً لأنها تقع فريسة لإغراء الوحدة التى تنطوى عليها .

وتعبر فلسفة لميبنتز عن فكرة الاتصال المستمر بين جميع الموجودات عن طريق تطبيق فكرة المونادة اللامادية على كل شيء . ولسكن الانصاف يقتضينا القول بأنه يطابق هذه الفكرة بصورة لا تخلو من العمق والاصالة . فهو يقول فى الفقرة ٥٦ من المونادولوجيا : « هذا الترابط أو هذا القلاؤم بين جميع المخلوقات وبين كل منها على حدة ، ثم بين كل واحد منها والجميع يقرتب عليه أن يحتمل كل جوهر بسيط على علاقات تعبر عن مجموع الجواهر الأخرى ، وأن يكون تبعاً لذلك مرآة حية دائمة للعالم »

(المونادولوجيا ٥٦) ولكن بينما تعكس المرآة جزءاً معيناً من الواقع فحسب، فإن كل موناذة فردية، تعكس الواقع في مجموعه .

فكرة ساحره بغير شك ، ولكنها تحير القارئ وتدفعه إلى السؤال عن طبيعة ذلك الانعكاس . ولا بد أن نتذكر ما قلناه من أن المونادات غير مادية ، أى انها شئ عقى أو فكرى خالص . وهذا يفسر لنا أن ما هو فى الخارج ، يمكن أن يتمثل داخل الموناذة . وهذا هو الذى جعل ليبنتز يصف هذه القممات بأنها « إدراكات » . وليس من الضرورى أن تشعر الموناذة الفردية بهذه الإدراكات . فالمونادات العليا - كنفوس الحيوانات والعقل الإنسانى بوجه خاص - هى التى تشعر بها شعوراً واعياً . بل ان هذه المونادات العليا لا تشعر إلا بجزء من هذه الادراكات .

وهكذا يوفق ليبنتز بين المبدأ الأساسى الذى يقول ان كل موناذة مرآة تعكس السكون بأكمله وبين التجربة المباشرة التى تقول بأن عقلنا لا يعى سوى جزء بسيط من العالم . وتصورات المونادات أو إدراكاتها ليست صوراً دائمة باقية ، وإنما هى جزء من عملية دينامية يتم فيها الانتقال بصفة مستمرة من ادراك إلى ادراك آخر . والفعل الذى يسبب هذا الانتقال المستمر هو « النزوع » . وبهذا يكون الإدراك والنزوع مظهرين للحياة التى تتميز بها الموناذة .

* * *

وتفكير ليبنتز يعيل إلى الغاليف والتركيب والتوفيق بين الآراء والمذاهب والأفكار المتعارضة . ولكن يبدو انه لا ينبج دائماً فى ذلك ، فهو إذا كان يقول بقرباط جميع المونادات واتصالها ببعضها البعض ، فهو يقول من ناحية أخرى ان كل موناذة على حدة ذات كيان فردى مستقل

بنفسه تمام الاستقلال . وقد قيل بحق إن ليهنقز هو أعظم من قال بفكرة
الفرد . صحيح انه لم يكن أول الفائلين بها ، إذ أن المشكلة موجودة في
الفكر الغربي منذ عهد أفلاطون . ولكن الحق أنه حاول أن يجيب عليها
إجابة جديدة وأصيلة . فهو يرى أن مبدأ الفرد موجود في مبدأ الترابط
بين جميع الوندات أو بالأحرى في نفس الحقيقة التي يقوم عليها هذا المبدأ
الأخير ، أى في انعكاس الكون كله عن طريق الإدراك . فكل موندات
تتميز عن الأخرى حسب درجة إدراكها ومدى هذا الإدراك من الوضوح
والتمييز ، أو الغموض والاختلاط . وثمة تدرج مستمر يبدأ من الادراكات
المظلمة الغامضة التي لا يصابها الشهور ، إلى الادراكات الواضحة المتميزة
التي يمثّلها العقل الإنسانى . ولا تتفاوت الإدراكات من حيث الدرجة
فحسب ، بل إن لكل موندات منظوراً خاصاً ينعكس العالم كله من خلاله .
« وكأ أن مدينة واحدة بعينها ، إذا تأملها المرء من جوانب مختلفة ، تبدو
في كل مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف ، وكأن لها منظورات متعددة ،
كذلك توجد أيضاً — بسبب الكثرة اللانهائية للجواهر البسيطة — عوالم
عديدة مختلفة ليست في الواقع إلا منظورات لعالم واحد وفقاً لوجهات النظر
المختلفة لكل موندات على حدة » — (الموندولوجيا ٥٧) وهذه في الحقيقة
فكرة بالغة الخصوبة . إنها توفق كما قلت بين المبدأين ، وتنسق بين تفرد
كل وجهة نظر للعالم وبين وحدة العالم المنظور إليه . هذه بالإضافة إلى أن
تفرد كل موندات على حدة يتسق مع الترابط المتصل بين الموندات . أى
أن تفرد الفرد متصل بترابط الكل .

ويؤكد ليهنقز فكرة الفرد بفكرة أخرى . فهو يرى أن الموندات
ليست فردية وحسب ، وإنما هي كذلك منعزلة تماماً عن سائر الموندات ،

ومحكوم عليها بالعزلة بحكم ماهيتها . وهو يذهب إلى استحالة التفاعل المباشر بين المونادات الفردية — فليست هناك مونادة تؤثر على الأخرى ، والمونادة عندما تحصل على ادراكاتها أو تنتقل من ادراك إلى آخر ، إنما تفعل هذا من داخلها فحسب . وقد وضع هذه الفكرة بقوله المشهور : « ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها » (المونولوجيا ٧) .

وإذا فكل مونادة تعتمد على نفسها في تكوين الصورة التي لديها عن العالم . ولكن كيف نعرف أن هذه الصورة تتفق مع واقع العالم ؟ وإذا تغير العالم فكيف نعرف أن صورته قد تغيرت كذلك بما يتفق معه ؟ وكيف نبين أن كل مونادة في العالم متعلقة بكل المونادات ، وأن كل تغير يلحق بإحدى المونادات ينعكس في كل مونادة أخرى على نحو واضح أو غامض ؟

يلجأ ليبنتز إلى فكرة الله اللاجابة على هذه الأسئلة العسيرة . لقد خلق الله جميع المونادات المتناهية أو الفانية ، وقد خلقها بحيث لو تمت ادراكاتها وفقاً للقوانين الداخلية السكائمة فيها ، لمكست هذه الادراكات ادراكات المونادات الأخرى ومن ثم العالم كله . وهذا هو ما عبر عنه بمبدأ المشهور عن « التناسق المقدر » أو « التجانس المدبر » . فقد حرص الله عند خلق المونادات على تحقيق التجانس بينها جميعاً .

وقد استعار ليبنتز تشبيهاً طريفاً سبقه إليه غيره عندما صور الله في صورة صانع الساعات الذي أنشأ عدة ساعات تدور في وقت واحد بغير أن تؤثر إحداها على الأخرى ..

كيف اهتدى ليبنتز إلى هذه الفكرة المبهمة ؟ لا بد أن نبحث عن

جذورها في مذهبه نفسه ، وسبجدها في فكرته عن المونادة كما نجدتها في فكرته عن العلمية . ان المونادة بسيطة ، ومعنى هذا انها غير مادية . والعلمية عند لينتز علمية آلية لا يمكن أن توجد إلا في عالم من الأجسام . و يترتب على هذا في نظره استحالة تصور علاقة علمية بين جواهر لا مادية .

وهذه الفكرة شأنها شأن أفكار كثيرة غيرها توضح أن لينتز هو ابن عصره المخلص ، الذي لم يستطع أن يتحرر من التصور العلى الذى قيده

الآلية في أغلالها الثقيلة .

ولعل لللينتز بعض العذر في هذا ، فقد اهتم بالتفسير الآلى الذى كان من أهم الكشوف العلمية في عصره ، وان لم يسلم به مع ذلك تسليماً أعمى . فهو يقبل فكرة الآلية من ناحية ، ولأنه يريد من ناحية أخرى أن يفرط في فكرة الغائية . ولهذا نجده يحاول التوفيق بينهما ، كما حاول التوفيق بين كثير من الأفكار والآراء المتعارضة . ان كلا الرأيين يفسر أحداث العالم من وجهة نظر مختلفة ، فهذه الأحداث من وجهة النظر الغائية تخدم غرضاً معيناً ، وهى تتم من وجهة النظر الآلية لأن الأجسام المادية التى تقوم عليها تحرك ببعضها على أساس القوانين الآلية التى لا تتغير . وهو يحاول أن يوفق بين وجهتى النظر كما قلنا بغير أن يحدد لكل منهما مجالاً يختص به ولا يعمدها . فيسلم بالفكرة الآلية التى تذهب إلى أن كل العمليات الفزيائية بما فى ذلك العمليات البيولوجية ، يمكن تفسيرها تفسيراً آلياً . ولكنه يحد من هذه الفكرة فيبين أن جميع الأحداث الفزيائية يمكن تفسيرها كذلك تفسيراً غائياً .

وهو يوضح هذا عن طريق التمييز بين « مملكتين » مملكة الجواهر المركبة أى الأجسام ، ومملكة الجواهر البسيطة أى المونادات . والعلمية (م ٣ — المونودولوجيا)

الآلية تحكم مملكة الأجسام ، أما مملكة المونادات فتحكمها الغائية وهاتان المملكتان ليسهما مستقلتين عن بعضهما البعض ، ولا توجدان جنباً إلى جنب ، بل يكونان وحدة واحدة ، وإحداها هي الصورة التي تظهر بها الأخرى . وهكذا فإن فكرة اتساق العالم التي تحدثنا عنها في سياق الكلام عن « الاتساق المقدر » لا تتأثر عندما نتحدث عن عالمين أو مملكتين للعلية والغائية . يعبر عن هذا قوله : « ومملكتنا الملل الفاعلة والغائية متجانستان » (المونادولوجيا ٧٩) .

هكذا توفق نظرية المونادات بين العلية والغائية . وهناك سبب فلسفي آخر جعله يتمسك بفكرة الغاية وهو تأكيد أن قوانين الآلية تقوم في الحقيقة على قوانين الغائية وتعتمد عليها . وتفسير هذا أن القوانين الآلية بطبيعتها قوانين عرضية حادثة ، أى يمكن أن تكون غير ما هي عليه في الواقع - إذ يمكن من الناحية المنطقية البحتة أن نتصور وجود عوالم أخرى تحكمها قوانين طبيعية أخرى مختلفة عن القوانين التي تحكم عالمنا . أما أن هناك قوانين معينة تحكم عالمنا فلا يمكن أن نقره إلا إذا سلمنا بحرية المبدأ الذي يقوم عليه العالم ، أى إلا إذا سلمنا بحرية الله التي تتجه إلى هدف أو غاية شأنها في هذا شأن كل حرية أخرى .

ومن هذا كله نرى أن القوانين الآلية للحركة تشير إلى أساس غائي تستند إليه ، وأن فكرة الغائية فكرة أساسية في فلسفة ليبنتز الطبيعية وبغيرها لا يمكن تصور هذه الفلسفة .

(ب) الإنسان موناة عاقلة

كل ما قيل عن الموناة بوجه عام يمكن أن يقال أيضاً عن العقل الإنسانى . فهو بسيط لا يقبل القسمة ، وهو غير مادى ، لا يتكون ولا يفسد بالموت . أنه مبدأ النشاط القلتائى ، وآه العالم كله . والذى يميز موناة العقل الإنسانى عن سائر الموناات هو طبيعة إدراكاتها . وهناك جزء من هذه الإدراكات يدخل فى شعورنا ، ويطلق ليبنتز على هذا الشعور أو هذه المعرفة التى تحصل لنا من إدراكاتنا اسم « الوعى » Apperception أضف إلى هذا أن إدراكاتنا الواعية تختلف فى درجة عمقها ووضوحها وتميزها عن الإدراكات التى تقم للنفس الحيوانية . والعقل الإنسانى موناة عليا تتحكم فى الموناات السفلى التى تكون الجسم البشرى ، شأنها فى هذا شأن النفس فى الحيوان ، ومبدأ الحياة فى النباتات ، ومبادئ الحياة التى تسيطر على الأجزاء العضوية المختلفة فى الكائنات الحية . ويفترض ليبنتز فى كل كائن حتى هداً لانهاية له من مبادئ الحياة المرتبة ترتيباً متسلسلاً ، أى من مبادئ تتحكم فى مبادئ أخرى أدنى منها كما تتحكم فى نفس الوقت مبادئ فوقها .

العقل إذا هو المبدأ الأعلى لحياة الإنسان ، وكثيراً ما قارن الباحثون بين ليبنتز وأفلاطون حول هذه النقطة التى تفصل بالنفس العاقلة . ولكنهم نسوا فى أغلب الأحيان أن فلسفة ليبنتز عن الإنسان فلسفة غير أفلاطونية بالمرّة . فالمعروف أن أفلاطون يعد النفس مسقولة عن البدن الذى حلت فيه ، وهى تقضى فيه زمناً ينتهى بانتهاء الأجل فتحرر منه وتنفصل عنه . فالبدن

هو سجن النفس ، أو هو قبرها على حد تعبيره المشهور في محاوره فأبدون (سوماسيا) . ولكن ليمتقن ينظر للعلاقة بين النفس والجسم نظرة مختلفة كل الاختلاف فوجود العقل الإنسانى فى رأيه يعتمد بالضرورة على وجود الجسد . وهو إن وجد فلا بد أن يكون مواندة رئيسية متعكمة فى مجموعة من المواندات الدنيا ، أعنى فى جسد عضوى ، ويستعمل عليه أن يكون غير ذلك ولهذا نجد يصف رأى أفلاطون فى وجود منفصل للنفوس عن الأجساد بأنه « دعوى .درسية » (لاونادولوجيا ١٤) وواضح أن نظرة ليمتقن هذه إلى العلاقة بين النفس والجسد — وهى تختلف كما رأينا كل الاختلاف عن نظرة أفلاطون — هى النتيجة الضرورية المترتبة على مذهبه الميعافيزيقي . فإذا كانت المادة عند أفلاطون شيئاً غريباً على العقل ، بل شيئاً معادياً له ، فإن المادة عند ليمتقن هى المظهر الذى تجعل فيه المواندات اللامادية ومعنى هذا أن المادة متعاقبة بالعقل تعلقاً أساسياً ، بل أنها القرشك أن تكون ذات طبيعة عقلية . ومعناه أيضاً أن ليمتقن يشترك مع غيره من الثائرين على النظرة اليونانية التى تنتقص من شأن المادة وتقلل من قيمة الأشياء المادية . صحيح أن الصراع بين أنصار المادة وأنصار الروح لم ينته بعد ، وأن الحرب بينهما لم تحسم حتى اليوم ولا نظن أنها ستحسم بشكل نهائى — إذ يبدو أنه ليس من السهل أن نعطي العالم المادى الحسوس حقه بغير أن نبالغ بغير حق فى شأن الجانب السكى من الواقع على حساب الجانب السكى . وهذا هو الذى حاول ليمتقن ترك أثره على فلسفته الانسانية . لقد فسر المادة من خلال المبادئ اللامادية الكامنة فيها وأتاح له هذا التفسير أن يصور العلاقة بين النفس والجسم أو بين العقل والمادة فى صورة الحاكم والمحكوم لافى صورة السجن والسجون ! .

كلنا يعرف حكاية البراهين التي ساقها أفلاطون لاثبات خلود النفس .
لقد أجهد نفسه في صياغة ما ووفق في بعضها وخافه التوفيق في بعضها الآخر ،
ولكنها جميعا لم تسلم من النقد . أما ليبنتز فهو يرى أن الخلود لا يحتاج
إلى ابراهين معقدة ولا بسيطة . إنه منرتب على مفهوم المونادة المونادات
كما علمنا لا تقبل القسمة ، وهى لهذا خالدة . ولا شك أن هذا يسرى على
مونادة العقل وقد يسأل سائل : كيف يوفق ليبنتز بين مبدأ خلود العقل
(أو الروح) ومبدأ الارتباط الضرورى الدائم بين العقل والجسد ؟

ينفى ليبنتز أن يكون الترابط بين الجسد والنفس من النوع السكونى
(أو الاستاتيكي) لأنه فى الحقيقة يعبر عن علاقة حية إلى أبعد حد . فكل
الأجسام فى حالة تغير وتحول دائمين ، وحتى الأجسام العضوية تفقد باستمرار
بعض الأجزاء وتكتسب أجزاء غيرها . وما نسميه « الموت » لا يمدو أن
يكون حالة خاصة من أحوال التغير الدائم والصيرورة المتجددة . والنفس
تفقد جزءا من المونادات التي تتحكم فيها ، ولكنها تحفظ بأجزاء أو
تكتسب أجزاء أخرى . ولهذا فليس هناك موت بالمعنى الدقيق
لهذه الكلمة .

وهذا هو ما يعبر عنه ليبنتز فى المونادولوجيا (٧٢ — ٧٣) بقوله :
« وهكذا فإن النفس لا تغير جسمها إلا ببطء وبالتدريج ، بحيث لا تجرد
أبدا من جميع أعضائها دفعة واحدة ، وكثيرا ما يتم التحول بين الحيوانات
ولكن تقمص الأرواح أو تناسخها لا وجود له على الإطلاق : كذلك
لا توجد نفوس قائمة بنفسها أو مستقلة تمام الاستقلال (عن الأجسام)
ولا أرواح بغير أجسام . ان الله وحده منزّه عن الجسمية كل التنزيه . ولهذا
السبب لا يوجد أبدا تولد كامل ولا موت كامل بالمعنى الدقيق ، أى

بمعنى انفصال النفس عن الجسد . وما نسميه بالقوالد إنما هو نوع من التطور والنمو ، أما ما نسميه بالموت فهو انكماش وتناقص » .

وهكذا يحاول ليبنتز أن يقلم مخالب الموت ويجعل منه حالة خاصة من العمليات البيولوجية العادية . ولا شك أن هذا شيء يستثير سخطننا ودهشتنا . فالموت يحيط بنا في كل لحظة ، وليس مجرد ضيف ثقيل نلقاه في نهاية الطريق . انه مأساة تنخيم على وجودنا كله ، ولولا تحديه الدائم ما كان فن ولا أدب ولا فلسفة . هو الصخرة الخالدة التي تدمى أجسادنا وأرواحنا على مر العصور . من قلل من خطره أو أخذه مأخذاً حينما حرم نفسه أعظم ينابيع التأمل الفلسفي ، ومن واجهه بالسكبات الفخمة والبطولات الطنانة أضاع سره العظيم المخيف ، (فالفلسفة تأمل دائم للموت كما يقول أفلاطون) وكلام ليبنتز عن الموت يوحى بأنه لم يفهم شيئاً عن هذا الجانب المظلم من وجود الإنسان وقدره . ولعله أيضاً أن يحملنا على مواجهة تفاؤله العقلي بالابتسام المرير ، بدلا من أن يشجعنا على الفرح والبهجة بالحياة في أفضل عالم ممكن ! » .

إذا كانت العلاقة بين العقل والجسد العضوى شرطا لا غنى عنه لوجود العقل نفسه ، فما هي طبيعة هذه العلاقة ؟ هل يمكن أن تكون نوعا من التفاعل المشترك بينهما ؟ وهل يستقيم هذا مع فكرته عن انزوال المونادات التي لا نوافذ لها ؟ ألا يكون قد خان هذه الفكرة الأساسية في مذهبه ؟ الحق إنه ظل على وفائه لهذه الفكرة . ولهذا نجد عنده في النهاية نوعا غريبا من ثنائية النفس والجسم . وهي ثنائية لم تنشأ عن اختلاف طبيعة الطرفين وما هيتهما ، كما هو الحال مثلا عند ديكارت ، بل جاءت من ان كليهما له طبيعة المونادة ، وهذه الطبيعة تحتم عليهما الانزوال والا كقمام

الذاتى . ولكن هذا لم يمنعه من القول بوحدة النفس والجسم - وهو يفسر هذه الوحدة بنفس الطريقة التى يفسر بها وحدة العالم فى مجموعه ، أعنى بالرجوع إلى فكرته عن الاتساق المقدر أو التجانس والتوافق السابق فى علم الله . استقم إليه وهو يقول : « وقد اتاحت لى هذه المبادئ وسيلة تفسير لاتحاد النفس مع الجسم العضوى أو بالأحرى اتساقها معه تفسيراً طبيعياً . أن النفس تقبع قوانينها الخاصة ، كما يخضع الجسم لقوانينه الخاصة ، وهما يتوافقان بفضل الاتساق المقدر بين جميع الجواهر ، لأنها جميعاً تمثلات عالم واحد بعمقه » (المونادولوجيا ٧٨) .

* * *

إذا كانت هذه هى طبيعة العلاقة بين العقل الإنسانى والجسم ، فما هو القول فى نشاط العقل وفاعليته ؟ .

يرى ليبنتز أن معرفة الإنسان ونشاطه العقلى هى التى تحدد طبيعته . يقول فى الفقرة التاسعة والعشرين من المونادولوجيا : « بيد أن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هى التى تميزنا عن الحيوانات الخاصة ، وبها نحصل على العقل ونتزود بالعلوم ، حين ترتفع بنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله . وهذا هو الذى يسمى فينا بالنفس العاقلة أو العقل » (٢٩) .

ولكن عملية الإدراك ليست مقصورة على الإنسان . فالحيوانات تدرك أيضاً ، وهى قادرة على الربط بين المدركات عن طريق الخبرة والذاكرة . والمثل الذى يذكره ليبنتز يوشك بالإلهام والحدس الصائب أن يستيق تجارب بافلوف الشهيرة ، إذ يكفى كما يقول أن يرى الكلب العصا التى ضربه بها سيده لى يعمى وينجو بجملده ، لأنه تذكر الألم الذى سببته له فى المرة السابقة . وإذا كنا لانستطيع أن نصف ليبنتز بأنه تجريبي ، فإن هذا

لا نؤمننا من الإشادة بحسه الواقعى السليم . فمعظم إدراكات الانسان تتربط فى رأيه بطريقة تجريبية مشابهة لطريقة ترابطها عند الكلاب ! بل لأنه ليؤكد — بنغمة لاتخفى مرارتها — أن البشر تجريبيون فى ثلاثة أرباع أفعالهم وتصرفاتهم ، ولهذا فهم فى هذا الجانب السلوكى لا يختلفون فى شىء عن الحيوانات . غير أن الربع الباقى من أفعالهم هو الذى يميزهم حقا عن سائر الحيوانات . فمعرفة الإنسان لاتقف عند حقائق التجربة أو حقائق الواقع ، لأنها بطبيعتها حقائق مرضية يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد — بل تتمتعها إلى المعرفة بالعلل والأسباب ، ولهذا يمكنه أن يبصر العلاقات الضرورية بين الأفكار ، ويدرك حقائق العقل الضرورية الخالدة التى تتوفر فى المنطق والرياضة بوجه خاص .

بهذا يقف ليهنتز فى وجه النزعة التجريبية السائدة فى عصره ، على نحو ما نجدناها فى فلسفة توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) . ولكن ينبغى علينا الانسء فهم النقد الذى وجهه للنزعة التجريبية ، أو نقصور أنه يقل من قيمة الحقائق التجريبية . فالواقع إنه كان يقدر قيمة التجربة الحسية كل التقدير ، كما كان يقابح نتائج البحث التجريبى باهتمام لامزيد عليه ولم يكن هذا مجرد حب استطلاع أو رغبة فى الاحاطة الموسوعية بكل جديد . فالواقع يشهد بأنه استفاد فى بناء مذهبه بكثير من الدراسات العلمية التى تمت فى عصره ، كما كان له فضل الأسهام فيها . وبكفى أنه تنبه إلى نتائج البحوث التى قام بها العالم الهولندى فان لوفينموك (١٦٢٢ - ١٧٢٣) الذى اكتشف عدداً كبيراً من الكائنات الحية الدقيقة عن طريق الميكروسكوب ، كما استعان بهذه الكشوف فى تدعيم نظريته الحيوية — (المونادولوجيا من ٦٦ - ٦٩) .

وإذا كانت التجربة الحسية تمثل عنصرا هاما من عناصر المعرفة البشرية ، فإن قيمتها في رأيه محدودة ولا يمكنها أن تستوعب إمكانيات المعرفة . وقد أشرنا إلى نقده للنزعة التجريبية وقلنا إنه لا يريد من هذا النقد أن يقلل من شأن الوقائع التجريبية أو يحط من قيمتها . فالواقع أنه يهدف من ورائه إلى ضمان الحقيقة ، الحقيقة التي لا تعتمد على الوقائع التجريبية بل تظل محفوظة بصدقها وقيمتها ولو تغيرت كل هذه الوقائع عما هي عليه . إنه يدافع عن هذه الحقيقة المطلقة بكل ما يملك من قوة وإخلاص ، ويحاول أن يدفع عنها أخطار النسبية والشك . وهو لا يكتفى بتأكيد إستقلالها العام عن المصالح البشرية ، والوقائع التاريخية ، بل يذهب إلى حد القول بأنها مستقلة عن إرادة الله لأنها ثابتة ومطلقة وخالدة خلود الله نفسه . ولا ريب في أن هذا الموقف يستحق منا كل إعجاب وتقدير .

* * *

ليست كل الحقائق ضرورية ولا أبدية . فلا بد في رأى ليبنتز من التمييز بين حقائق العقل الضرورية الخالدة وحقائق الواقع العرضية الحادثة . فالأولى هي التي لا يمكن تصور ضدها ، وإلا كانت متناقضة مع نفسها ، ومنها مبادئ الرياضة والمنطق . أما الثانية فيمكن تصور ضدها ، ومنها الحقائق التاريخية وقوانين الفيزياء (مثل قانون الحركة) والقدرة على تصور تقيض الحقيقة أو عدم تصوره هو المعيار المنطقي الذي اعتمد عليه ليبنتز في التمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع .

بيد أن هذه العفرقة لا تلزم العقل البشري وحده . فقد نتصور أنها ترجع إلى قصور المعرفة البشرية ، وتقييد العقل بحدود لا يمكنه أن

يقطعها ، بحيث لو اتسع نطاق هذا العقل وزادت قدرته وأصبح في قوة العقل الإلهي لا تقلبت الحقائق الواقعية إلى حقائق عقلية . وقد نجد في بعض كتابات ليبنتز ما يوحى بهذا التصور . ولكنه في الحقيقة تصور خاطئ . فالفرق الفاصل بين النوعين قائم بالقياس إلى الله ، بل أن ليبنتز يحاول أن يوضحه من وجهة النظر الإلهية نفسها . لقد تكونت حقائق العقل في العقل الإلهي المطلق ، ومنه إستمدت ضرورتها المطلقة . أما حقائق الواقع فترجع إلى إرادة الله ، وتستمد قيمتها من إرادة الخالق الذي شاء أن يختار هذا العالم من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة . بيد أن اختيار هذا العالم ليس فعلا تعسفيا من جانب الله . إذ لا يمكن أن يفيض الله نعمة الوجود إلا على عالم واحد ممكن ، ألا وهو هذا العالم الذي هو أصلح وأفضل عالم ممكن . ومعنى هذا أنه يمكن تصور عوالم أخرى ممكنة ، ولكنها من الناحية التاريخية والواقعية مستحيلة التحقيق . كذلك يمكن تصور الضد المقابل للحقائق الواقعية ، ولكنه من الناحية التاريخية والواقعية مستحيل . وهكذا يمكن أن نقول ، بغير افتراء على تفكير ليبنتز ، أن الحقائق الحادثة تنطوي أيضا على نوع من الضرورة يمكن إذا جاز الوصف أن نسميها الضرورة المشروطة أو النسبية . والواقع أن الوعي بالضرورة المطلقة التي تميز حقائق العقل ، والضرورة النسبية التي تميز حقائق الواقع هو أهم ما أنجزه العقل البشري ، وهو كذلك أوضح ما يميزه عن سائر الحيوانات . إنه لا يقف عند تسجيل الوقائع التجريبية بل يكشف الحقيقة ويسعى إليها ، وهذا هو سر عظمته وكرامته . وهو المخلوق الوحيد الذي استطاع أن يؤصلها وينميها ، لأنه المخلوق الوحيد الذي أسس العلوم وعمل على تقدمها وإزدهارها . وأسسى هذه العلوم هو

العلم الرياضى الذى بلغت فيه حقائق العقل الخالدة أعلى صورها وأنقاها .
فمبادئ الرياضة بغير استثناء تنتمى للحقائق الضرورية التى لا يرقى لمايها
الشك . والرياضة هى المثل الأعلى للعالم الثابت . ولهذا فليس عجيباً أن
يمدها ليبنتز النموذج الذى ينبغى على سائر العلوم — بما فى ذلك اللغويات —
— أن تقتدى به وتحققى مناهجه . وليبنتز عالم رياضى ، بل هو من
أعظم علماء الرياضة فى كل العصور . ولاشك أنه تأثر فى كل هذه الآراء
بتمصبه للنزعة الرياضية والعقلانية . ولكن تاريخ الرياضة أثبت صعوبة
تحقيق آماله ، كما دلت البحوث والخلافات التى ثارت فى العقود الأولى من
القرن العشرين حول أصول الرياضة أنها ليست من الثبات واليقين بالقدر
الذى نتصوره .

ومم ذلك فقد أدى اهتمام ليبنتز بالمناهج الرياضية إلى اكتشاف
عظيم نشهد اليوم آثاره فى الأجهزة الحاسبة والسير نيظية والمنطق الرمزي
.. الخ، ولا يمكننا أن نقدر أبعاده فى المسقىل . وهو فى صميمه اكتشاف
بسيط مؤداه أن الإنسان يضطر فى أثناء التفكير إلى إستخدام الرموز
والعلامات . والعلوم الرياضية توضح هذه الخاصية التى تميز الفكر البشرى
فى أعلى صورته . فالرياضى يستخدم فى حساباته رموزاً وعلامات معينة
تختصر عمليات رياضية طويلة ، واسقاطات عقلية معقدة . وهو لا يتوصل
إلى نتائج الرياضية إلا لأن لغة الرياضة هى لغة العلامات . ولما كان
التفكير الرياضى فى رأى ليبنتز هو النموذج الأسى للتفكير البشرى
عامة ، فقد كان من اليسير عليه أن يخطو خطوة أخرى قصيرة لى ينتهى
إلى أن التفكير البشرى كله . باستثناء الأفكار الأولية التى يبدأ
الإنسان منها — هو تفكير بالعلامات ، بل إن اللغة العادية التى نستخدمها

كل يوم هي أيضا نظام أو نسق من أمثال هذه العلامات ، وكل علاقة منها « تنوب » عن سلسلة معقدة من الاستدلالات الفكرية . وقد نستعمل أثناء تفكيرنا علامة لا نعرف معناها ولا نشعر به على وجه التحديد . وبهذا يمكننا أن نخترع عملية فكرية مرهقة ونصل إلى نتائج لم نكن لنصل إليها بغير هذا الاختزال . وخصوصية الفكر البشرى وقدرته على الابتكار والإبداع تعتمد في الحقيقة أكبر اعتماد على نظام الرموز والعلامات الذي يستخدمه الإنسان عن وعى أو غير وعى أثناء التفكير . ومع أن العلامات أدوات نافعة كالأدوية إلا أن هذا النعم قد يفتوى على أبلغ الأخطار . وقد أذكرك ليهنتز ذلك إدراكا واضحا . ولعله قد أحس بفطرته الفلسفية الصائبة أن قائمة الأخطار التي نتمكن في هذا الطابع الرمزي للفكر الإنسانى قائمة طويلة تمتد من أقدم العصور ، وتحفل في كثير من الأحيان بالمصائب والحن وأنهار الدماء . فمن السهل أن ينجح الإنسان في استخدام كلمة أو كلمات ترمز لمفهوم متناقض مع نفسه ، ولكنه بذلك يضل نفسه أو يضل غيره عن جهل أو سوء نية . وما من واحد منا إلا وقد عانى من السكسل العقلى الذى يروج الشعارات الرنانة الطنانة التى تلقى دون تريبث أو روية ، فقبث سمومها الساحرة فى الهواء الذى يقنفسه الناس . ومثل هذه الشعارات التى لم يتحقق أصحابها من محتواها أو تفننوا فى صياغتها بحيث يعتمد على الناس التحقق من صدق هذا المحتوى أو كذبه نسيء استخدام علامات اللغة ورموزها إما عن جهل أو سوء نية أو تخمس عاطفى أعمى . وتاريخ العالم الحديث عامر بالشواهد والأمثلة التى تدل على هذه القدرة الشيطانية على سوء استخدام العلامات اللغوية لخداع الناس أو السيطرة عليهم ، ولإستغلال عجزهم أو كسلهم أو خوفهم من التفكير المستقل .

وإذا كانت اللغة - بوصفها نسفا من العلاقات - هي أداة الفكر
البشرى فمن واجبنا أن نختبر مدى كفاءة هذا النسق وفاعليته . ويشك
ليبنتز فى صلاحية اللغة اليومية للتفكير العلمى وقد قضى حياته فى البحث
عن نسق من العلامات يفيد العلم ويحقق له التقدم . فنحن نجد فى العشرين
من عمره مشغولاً بمسماه « فن التركيب أو التأليف »^(١) « إذ رأى أن من
الممكن اكتشاف نوع من « ألف باء التفكير البشرى » عن طريق
التحليل المستمر للمفاهيم والتصورات التى نستخدمها ، بحيث يمكن أن نبني
لغة أكثر دقة ونفعاً وإحكاماً . ثم نصل بعد ذلك إلى فكرته الشهيرة عن
« الخصائص السكائية »^(٢) ، التى أراد بها تحقيق نظام من العلامات يمكن
أن يفهمه كل إنسان ، كما يمكن أن يحل فى العلم محل اللغة
الدارجة . وقد كان يحلم بأن يضع مكان كل تصور شكلاً مميزاً أو رقماً
أو علامة رمزية . بحيث يمكن رد العلوم كلها إلى عمليات رياضية خالصة ،
والإضاء بذلك على الجدالات والخلافات العقلية بينها . بل لقد ذهب به
الخيال إلى حد القول بأن المبشرين لو استخدموا هذه اللغة العالمية الشاملة
لأمكنهم إقناع الناس جميعاً بالعبيدة المسيحية ، على نحو ما يقتنع جميع
الناس بالعلوم الرياضية ! ربما نقابل اليوم هذه الفكرة بالابتسام ، ولكننا
تعبّر فى الواقع من نزعة التفاؤل والإيمان الساذج بالعقل التى غلبت على عصر
التنوير . ومع ذلك قد يكون من الخطأ أن نتجاهل أهمية هذه الفكرة
التي تدل كغيرها من أفكار الفيلسوف على الأصالة وبعد النظر . فلاحاجة

(1) Ars combinatoria

(2) Characteristica universalis

بنا إلى القول بأن التعرف على الطابع الرمزي لقصوراتنا والانتباه إلى مزاياه وعيوبه يمكن أن يعمقنا على الدقة في التفكير ، والوعى بحدود اللغة والأخطار الناجمة عن سوء إستخدام الكلمات والقلاعب بها دون تمحيص وتحقيق بل دون وازع من ضمير . أضف إلى هذا أن البحث عن نظام كفاء من الرموز والعلامات لا يزال مستمرا إلى اليوم ، كما أن تطبيق المناهج الرياضية على العلوم المختلفة قد تزايد نطاقه في العصر الحديث وأدى إلى نتائج جديدة بالاهتمام والإعجاب ، وخصوصا في النطق الرمزي أو « اللوجيستيك » الذي يمد ليبنتز أباه الشرعي دون جدال ! ومع ذلك فلا بد من القول بأن المحاولات التي تبذل لصياغة كل تفكير علمي صياغة رمزية رياضية وإخضاعه للمناهج الرياضية هي في الحقيقة محاولات تبدأ بداية خاطئة لتدخل من القطرف والشطط . ولا يرجع هذا إلى قدرة التفكير الإنساني على تجاوز حدود العلم الرياضي إلى آفاق أوسع منه وحسب ، بل يرجع كذلك إلى وجود مجالات من الواقع لا تعرف الرياضة عنها شيئا . وهذه حقيقة تصدق على عصر ليبنتز كما تصدق على عصرنا سواء بسواء . وما أصدق قول هاملت لصديقه هوراشيو : أن في العالم ياهوراشيو مالاتباهه حكمك المدرسية ! .

* * *

يوصف مذهب ليبنتز في كتب تاريخ الفلسفة بأنه مذهب « عقلاني » . ولا شك أن هذا الوصف صحيح بوجه عام . ولكن الفلسفة العظيمة ، شأنها شأن الأدب العظيم ، أكبر من الاسم الذي يطلق عليها ، وأعمق من الشعار الذي يلصق بها أو التصنيف الذي تحبس في خائته ! والدليل على هذا أننا

نجد في فلسفة ليبنتز الانسانية (أو الأنثروبولوجية) لحات. يتعذر أن نجدها في أعمال الفلاسفة العقلانيين. كان ديكارت فيلسوفا عظيما بغير شك. ولكن حماسه الشديد لوضوح الفكرة وتميزها وصفاء العقل وبداهته قد صرفه عن النظر في طوايا النفس الإنسانية، وقصر به عن الغوص إلى الأعماق السكامنة تحت سطح الوعي. وقد خالف ليبنتز الديكارتيين في هذه النقطة كما خالفهم في غيرها. فنحن نجد لديه لحات صادقة مما نسميه اليوم باللاوعي أو اللاشعور. مكنته نظريته عن المونادة وطبيعة إدراكاتها أن يقدم نظرية عن اللاوعي السكامن في أعماق النفس. فالمونادة كما نعلم تمكس العالم كله، ولكنها تمكسه من وجهة نظرها فحسب، لأن المونادة الإلهية وحدها هي القادرة على الرؤية السكلية الشاملة. ولما كان الانسان عاجز عن إدراك العالم بأكمله، فلا بد أن يكون في العقل البشري مجال للإدراكات غير الواعية. ولما كانت الإدراكات كلها تنشأ عن إدراكات سابقة عليها. كانت الإدراكات اللاوعية هي التربة التي تنمو فيها حياة النفس الواعية. ويرى ليبنتز أن الأعماق السكامنة في العقل الانساني هي المصدر للمبائر لكل معرفة. أن المعرفة لا تأتي من العالم الخارجي. وكيف يتسنى لها ذلك، وكل مونادة تعيش منعزلة مغلقة على نفسها « بلا نوافذ » ؟ .

أن أصول المعرفة موجودة في كل مونادة فردية، أي في كل عقل على حدة. وهي تنشأ وتنمو عن طريق النشاط الباطن، بحيث تتقدم من إدراك إلى إدراك وتصل إلى أكبر قدر من الوضوح والتمييز. ولا يتردد ليبنتز في وصف النشاط العقلي للانسان بأنه نشاط مبدع، فليست العلوم في رأيه مجرد انعكاس للعالم، وإنما هي نتيجة نشاط تلقائي

خلاق يتم في نفس الانسان وعقله ، وليس العالم مجرد حيوان مثقف ، وإنما هو في الحقيقة إله صغير . ولنسمع في النهاية إلى ما يقوله ليجنتز في تمجيد الانسان المبدع ، صورة الله وخليفته على الأرض .

« إن النفوس على وجه الأجسام مرايا حية أو صور من عالم المخلوقات ، أما العقول فهي بالإضافة إلى ذلك صور من الألوهية أو من مبدع الطبيعة ذاته ، أنها تملك القدرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة شيء منه في عينات (أو نماذج) معمارية خاصة ، إذ أن كل عقل في مجاله أشبه « بالوهية صغيرة » — (المونادولوجيا ٨٣) .

(ج) العالم والانسان والله :

لا زالت مشكلة الله من أهم المشكلات التى شغلت الفلاسفة وسوف تشغلهم على الدوام . جعلها البعض تاج البحث الانسانى عن المعرفة ، وعلوها البعض الآخر خطرا يهدد الفلسفة فى الصميم . واسكلا الفريقين وجهة نظره التى تستحق منا وقفة قصيرة . فقد يتفق للعقل البشرى ، بعد رحلة شاقة فى مجاهل الفكر ، أن ينفذ لامطلق (وهو ما نسميه الله) فيرى فيه الهدف الأخير ، وتبدوله الرحلة وكل ما وجدته على الطريق فى ضوء غامر جديد . ولعل هذا أن يكون هو السبيل إلى بلوغ الوحدة العليا لكل ما هو كائن . فقد كانت الوحدة منذ البداية هى موضوع الفلسفة الأثير ، إن لم تكن هى موضوعها الوحيد - غير أن هناك من يحرم على الفلسفة أن تبحث فى مشكلة الله ، وينسكرك على الفلاسفة أن يضعوا نظرية عنه أو دليلا على وجوده . فالفلاسفة فى رأيهم يخرجون بذلك عن وظيفتهم ، أو يتهربون من مواجهة المشكلات الفلسفية الحقيقية ، أو يدارون كسلهم العقلى ، أو يتعاشون الاعتراف بأنهم ساروا فى طريق مسدود .

ولا شك أن التفرقة واجبة بين إنسان ينطلق من دوافع جادة فيصل إلى معرفة الله من طريق البحث النزيه ، وبين إنسان بسىء استخدام فكرة الله للتخلص من المشكلات التى تواجهه ، أو يسلك إليه طريق الفلسفة مدفوعا بدوافع غير فلسفية .

وقد عاصر لبيبقر فلاسفة أساءوا استخدام فكرة الله ، أو أسندوا إليها وظيفة لا تسلم من النقد والاعتراض . فها هو ذا ديكارت يعتقد أن وجود العالم الخارجى رهن بوجود إله صادق لا يمكن أن يخدعنا . وها هم (م ٤ - المونادولوجيا)

أصحاب مذهب المناسبة Occasionalists وفي مقدمتهم أرنولد جيلافكس^(١)، وقد لجأوا إلى الله لكي يفسروا العلاقة بين النفس والجسم - التي لم يستطع ديكارت أن يقدم لها تفسيراً مرضياً . قالوا إن النفس كلما أرادت أن تحرك جسدها علم الله بمقصدها فـسبب الحركة على الفور . وقد عجز مالبرانش عن تفسير معرفة العقل البشري بالحقائق الأزلية ، لعجزه عن إدراك القوى الثلقائية للمعرفة التي تسكن في العقل نفسه ، ولهذا لجأ أيضاً إلى الله -- فالله ، وهو الحقيقة المطلقة ، مائل للعقل ، وهذا العقل يدرك الحقائق الأزلية في الله مباشرة .

وقد وقف ليبنتز في وجه ديكارت وأصحاب مذهب المناسبة ولم يقبل رأى مالبرانش بغير نقد وتمحيص . ولكن هذا لا ينفي أنه كثيراً ما لجأ لفكرة الله ليقف على المصاعب التي تواجه مذهب . ويكفي أن نتذكر فكرته عن الاتساق المقدر . فالمونادات يستحيل عليها أن تؤثر على بعضها البعض تأثيراً سببياً ، والتفاعل بين الأجسام والمونادات - وهي عقول هذه الأجسام وأرواحها - شيء لا يمكن تصوره . ومن ثم فلا يمكن تفسير الاتساق الظاهر في العالم إلا بالرجوع إلى الله الذي خلق المونادات وأوجد الاتساق بينها منذ البداية . وقد رأى ليبنتز في ذلك دليلاً جديداً على وجود الله لم يسبقه أحد إليه . ولكنه كما ترى دليل ضعيف لا يسلم من النقد ، فقد استخدم فكرة الله أو بالأحرى أساء استخدامها ليخرج مخرجاً من طريق فلسفي مسدود .

قد نستطيع أن ننكر أدلة ليبنتز على وجود الله أو نشكك فيها من

(١) A. Geulincx وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل .

وجهة نظر مذهبية ، ولـسـكـنـنـا لا نستطيع أن ننكر الجهود الخاصة التي بذلها في حديثه عن الله وتنـكـيـره فيه تفـكـيـراً منطقياً . ويتـجـل هذا في نقده للدلائل الديكارتي على وجود الله فقد استنتج ديكارت وجود الله من فكرة الكائن المطلق السـكـال ، لأن الكائن السـكـال إذا افقر إلى الوجود فلن يكون مطلق السـكـال . ويعترض ليبـنـقـز على هذا فيقول إن ديكارت لم يثبت إمكان هذه الفكرة . فربما كانت فكرة « الكائن المطلق السـكـال » فكرة متناقضة في ذاتها ، مثلها مثل فكرة « العدد الأكبر » . غير أن ليبـنـقـز يعتقد أنها فكرة يمكن إثبات خلوها من التناقض ، وعندئذ يكون الدلائل الديكارتي مقنما وحاسماً . فمن إمكان وجود كائن مطلق السـكـال يمكن استنتاج واقعية هذا الوجود بالفعل . إن وجود الله ، كما تقول المونادولوجيا (٤٠) — نتيجة بسيطة مترتبة على إمكان وجوده . وهكذا فإن الله وحده (أى الوجود الضروري) يتميز بأنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً . ولما لم يكن هناك شيء يمكنه أن يمنع إمكان ذلك الذي لا حدود له ، ولا يتضمن سلباً ولا تناقضاً فإن هذا يجعلنا بالضرورة قادرين على معرفة الله معرفة قبلية Apriori (المونادولوجيا ٤٥) ومنذ أن صاغ القديس أنسليم (١٠٢٣ - ١١٠٩) هذا الدليل الشهير في بداية العصر الوسيط والفلسفة المدرسية والآراء تختلف حوله بين الإعجاب والإنكار — وقد كان القديس توماس الاكوينى كما كان كانت من أهم معارضيـه . ومهما تكن وجهة الأسباب التي يقدمها معارضوه فسوف يعترفون بغير شك بأن الحجج التي يقدمها مؤيدوه لا تخلو من القوة — ولا بد على كل حال من فهم الدلائل فهماً يقوم على اعتبار الاطار الفلسفى الذى نشأ ثم تجدد فيه . وقد كان هذا الاطار دائماً هو الفلسفة المثالية التي تطمح أن تكون في نفس الوقت فلسفة

واقعية ، ومن ثم سميت بحق المثالية الواقعية . يصدق هذا على ليبنتز كما يصدق على القائلين به قبله .

ومع هذا فليس الدليل الانطولوجى فى نظر ليبنتز بالدليل الوحيد على وجود الله ولا هو الدليل القاطع عليه . فهو يقول بدليل « بعدى » Aposteriori آخر يقوم على الحدوث أو على إمكان الأحداث فى العالم ، فكل ما يحدث فى العالم ، وكل ما يوجد فيه ، ممكن ، أى أن عدم وجوده أمر ممكن من الناحية المنطقية . فاذا وجد فى الواقع شيء كان من الممكن ألا يوجد ، فلا بد أن يكون هناك سبب كاف جملة يوجد بدلا من أن يكون عدما — فما هو هذا السبب ؟ سواء فسرنا الأحداث الممكنة بأسباب متناهية ، أو رحننا نبحث عن تفسير لها فى مجال اللامتناهى ، فإن نزيد فى الحالين على تقديم أسباب أو علل هى بدورها أسباب ممكنة . ولن يتسنى لنا بهذه الطريقة أن نعثر على سبب كاف للممكنات أو الحادثات . لا بد إذا أن يوجد هذا السبب السكافى خارج سلسلة العال والأسباب الممكنة ، ولا بد أيضاً ألا يكون هو نفسه ممكنا ولا حادثا ، أى لا بد أن يكون جوهرأ ضروريا . هذا الجوهر الضرورى هو الذى نسميه الله . ولاشك أن تفسير ليبنتز هنا مختلف كل الاختلاف عن تفكير أولئك الذين يلجأون إلى الله ويصطنعونه اصطناعا لمجهزهم عن الماضى بتفكيرهم إلى غاية مقنعة ، أو يأسهم من قصور العقل البشرى الذى تعب من عناء السفر فألقى مراسيه عند أقرب مرفأ ؟ ولعل الله فى هذه الحالة أن يكون أشبه « بالإله الآلة »^(١) الذى كان ككتاب المسرح اليونانى والرومانى يلجأون إليه لانهاء المسرحية

وحل الأزمة الدرامية التي عجزوا عن السير بها إلى حل طبيعي نابع من تطور الأحداث نفسها . لم يفعل ليبنتز شيئاً من هذا ، بل ظل على إخلاصه للحقيقة مهما طال الطريق . ولم يكن الله عنده مجرد فرض يرضى مطالب الفكر الذى يريد الراحة والعزاء فى المطلق ، ولا كان حلقة أخيرة فى سلسلة من الأسباب الممكنة . وإنما هو « السبب الكافى » الذى يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة ، بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من أية حلقة منها .

ويقوم ليبنتز دليله على وجود الله على الحقيقة، مثله فى هذا مثل أفلاطون والقدس أوغسطين . فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة، فإن ليبنتز لا يستنتج من ذلك وجود إله يكون هو المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق . وإنما يتهج طريقاً آخر يدل على طابع تفكيره . فهو يستنتج من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التى نعتمد عليها ضرورة وجود علة أو سبب لهذه الواقعية . إن إمكان الأفكار - أى إمكان تصورها - وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلا صورة من صور الواقع ، ولا بد أن يكون مصدر هذا الواقع موجوداً بالفعل ، ولا بد أن يكون ضرورة الأفكار والحقائق نفسها . ويعبر ليبنتز عن هذا الدليل فى الفقرتين رقم ٤٣ و ٤٤ من المونادولوجيا . ولو قرأنا هاتين الفقرتين وتأملنا الدليل جيداً لأدركنا أن وصف فلسفته بالمتالية الواقعية أو المتالية الموضوعية لم يكن وصفاً بعيداً عن الصواب . فاثبات وجود الله على أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لإثبات وجوده على أساس الحدوث أو الإمكان ، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلى والواقعى للممكن، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضرورى . ويؤمن ليبنتز بأن وجود الله فوق كل شك . إن الله هو مصدر الحقائق

الأبدية الخالدة ، وهو كذلك خالق العالم الممكن . والإمكان الذى هو صفة العالم لا يعنى أن هذا العالم يمكن ألا يوجد فحسب ، بل يعنى أيضا أن العالم يمكن أن يكون مختلفا عما هو عليه بالفعل . ويعتقد ليبنتز أن هناك عددا لا نهاية له من العوالم الممكنة (والامكان هنا ينصرف كما قدمنا إلى إمكان التصور) ولو سأل سائل : لماذا اختار الله هذا العالم بالذات من بين العوالم الممكنة التى لا حصر لها لكان سؤاله فى حاجة إلى جواب . إذ لا بد أن يكون هناك سبب كاف لهذا الاختيار ، شأنه فى ذلك شأن كل شىء آخر . ويعتقد ليبنتز أنه يستطيع أن يقدم الجواب . فالعقل الإلهى فى رأيه قد تحقق من أن عالما واحدا من بين العوالم الممكنة ، وعالما واحدا فحسب ، هو أفضلها جميعا ، لهذا شاءت إرادة الله أن تخلق هذا العالم الأفضل ، تشيئا منها مع قانون الأصلح والأفضل .

هكذا يصل ليبنتز إلى فكرته المشهورة عن أفضل عالم ممكن . وهى الفكرة التى طالما اثنى عليها البعض وسخر بها البعض الآخر من السخرية ! ولقد كانت الفكرة ملائمة لذوق العصر الذى نشأت فيه مع بداية القرن الثامن عشر . فقد نسى الناس حرب الثلاثين وما جرت به على أوروبا من كوارث وويلات ، واستوى « الملك الشمس » لويس الرابع عشر على عرش فرنسا المترفة المزدهرة ، وشاع تفاؤل عصر التنوير فى شرايين الحياة العلمية والروحية . غير أن كارثة رهيبه كانت تقف لهذا التفاؤل بالمرصاد . فقد فوجئ الناس فى سنة ١٧٥٥ بزلزال لشبونه المشهور الذى قتل فيه أكثر من ثلاثين ألف إنسان . ولا بد أن هذه الكارثة قد حفرت آثارها العميقة فى الروح الأوروبية ، وزعزعت تفاؤلها وإيمانها الأعمى بانتصار العقل . وقد استوحى فولتير روايته الفلسفية « كانديد » (١٧٥٩) من هذا الحادث

فكانت سخرية عضت تفاؤل ليمبتز بأنها الحادة ١ والواقع أن شعار « التفاؤل الميقافيزيقي » الذي أطاق على نظرية ليمبتز عن أفضل العوالم الممكنة قد يبرر البواعث النفسية التي أدت إليها ، ولكنه لا يصل إلى جذورها . لم يكن ليمبتز بطبيعة الحال معصوب العينين عما يحتاج العالم من شر وبؤس وعذاب وموت ، ولكنه كان يعتقد أننا لن نستطيع أن نقدم سببا كافيا يبرر وجود هذا العالم إلا إذا كان هو أفضل عالم ممكن . وقد يسأل سائل : ولماذا لا تبحث عن هذا السبب السكافي في إرادة الله الحرة ؟ وحرية الإرادة فكرة رحيمة متعددة الجوانب والأبعاد . ولأشك أن أحساس ليمبتز بها — كأحاساسه بالموت والشقاء البشري — كان يفتقر إلى النبض الإنساني . ولكنه ظل على كل حال مقسما مع فكرة ومنطق مذهبه . فهو يميل إلى جانب القانون والرياضة والمنطق . وإذا بدأ لأحد أن يضع الحربة في مقابل الخضوع للقانون وجدناه يميل لهذا الجانب الأخير . وما من شك في أنه سيرفض أن يترك الأمر في خلق العالم أو عدم خلقه لإرادة الله ، وسيرفض كذلك أن يترك لها الشأن في خلقه على هذا النحو أو ذاك . فمن رأيه أن الله لم يكن ليخلق غير هذا العالم الذي خلقه بالفعل . صحيح أن هناك عددا لا ينتهي من العوالم المختلفة الممكنة . ولكن يجب ألا ننسى ما قلناه من أن الإمكان هنا يعني إمكان تصورها من الناحية المنطقية ، لا من ناحية التحقق الفعلي . فالعالم للوجود بالفعل هو العالم الوحيد الذي يمكن تحققه في الواقع ، بحيث لا يختلف عما هو عليه بالفعل ، وبحيث يشمل على كل ما نعرفه فيه من أفراد وأحداث . فليمبتز إذا يبارك كل ما هو موجود وكل ما هو واقم ، لا لسبب إلا لأنه ضروري ، ولأنه كان حقا أن يوجد على الصورة التي وجد عليها . ولا بد أن القارئ قد لاحظ في هذا

الرأى شيئاً من التمجيد للجانب التاريخى من الوجود . ولا بد أنه لاحظ أيضاً أن الشر والألم والموت لن تكون إلا خيوفاً غريبة على نسيج العجاس والانساق والانسجام الكلى ، أو أنهما قليلة نادرة فى سياق المبح الأزلى الرائع .. وربما يسأل : ألا تكون حرية الفرد مهددة فى هذا العالم الذى هو أفضل عالم ممكن ؟ الحق أن ليمتقز يتحدث عن الحرية البشرية حديثاً مأوّه الدفء والأخلاص ، ولكننا لو نظرنا إلى هذا الحديث فى إطار المذهب العام لفقد كثيراً من قوته على الاقتناع . ومن يدرى ؟ فربما يعزبنا قليلاً أن حرية الله والإنسان كليهما مهدد بالخضوع الشامل للقانون ! .

رأينا من قبل أن ليمتقز ينظر للعقل الإنسانى نظرتة «لصورة الأوهية» ، بل أنه ليعده «الها صغيراً» . وقد دفعه على هذا الرأى المثالى النبيل ما وجدته فى هذا العقل من نشاط يتمثل فى تقدم العلوم وازدهارها . ولكن هذا الرأى دفعه من ناحية أخرى إلى إقامة علاقة خاصة بين الله والعالم . وهما هو ذا يرجع إلى فكرة القديس أوغسطين المشهورة عن «مدينة الله» لتوضيح هذه العلاقة . ويكفى أن نقرأ ما يقوله عن ذلك فى المونادولوجيا (٨٤-٨٦): « وهذا هو الذى يجعل العقل قادراً على الدخول مع الله فى نوع من الحياة الجماعية ، بحيث لا يكون الله بالنسبة إليها كالمخترع بالنسبة لآلهه فحسب (كما هو الحال بالقياس إلى علاقة الله بسائر المخلوقات) وإنما يكون كذلك كالأمير بالنسبة لرعائاه ، بل كالأب بالنسبة لأبنائه . من هذا نستنتج بسهولة أن مجموع العقل يؤلف بالضرورة مدينة الله ، أى أكمل مدينة ممكنة فى ظل أكمل الحكام . أن مدينة الله هذه ، هذه المملكة الكلية بحق ، هى عالم أخلاقى داخل العالم الطبيعى ، وهى أسى أعمال . الله وأكثرها أوهية » .

الإنسان إذا هو شريك الله في « مدينة الله » ، أو في « ملكة العناية » .
ليس مجرد كائن طبيعي ، بل هو شخص قادر على الحب وجدير به . وليس
أجل من كلام لينتقز نفسه تعبيراً عن هذه الصلة الحميمة بين الله والإنسان ،
فقد كتب إلى صديقه وراعيه الأميرة صوفي في الرابع من نوفمبر سنة ١٦٩٦
رسالة يقول فيها إن العقل الإنساني قادر على معرفة الله ، وهذه المعرفة هي
الأساس الذي تقوم عليه رسالتنا الأخلاقية والحضارية : أن اسمى العقول
(الأرواح) جميعاً هي التي تملك القدرة على فهم الحقائق السرمدية ، ولا تسكن في
بتمثل العالم تمثلاً غامضاً بل تفهمه وتحصل على أفكار واضحة عن خيرية
الجوهر الأسمى وعظمته . ومعنى هذا ألا تكون مرآة للعالم وحسب (فكل
الأرواح كذلك) وإنما تزيد على هذا فتكون مرآة تعكس خير ما فيه ،
أي الله ذاته . . وهذه هي ميزة العقول ، وهي التي تعينها على حكم
الموجودات الأخرى - باعتبارها صورة الله .

(د) ملامح عامة :

كل فلسفة تستحق هذا الاسم أشبه بكائن عضوى حى ، مثالها فى هذا مثل كل عمل باق فى الأدب والفن والعلم والحياة .

وقد حاولنا جهد الطاقة أن نعرف على الخطوط العامة التى يتألف منها نسيج هذا الكائن ، والأعمدة التى يقوم عليها هيكله . وعليها الآن أن ننظر من الخارج ، لعل الرؤية السكلية أن تكشف عن أبرز قسائمه وملامحه .

ربما كانت « الوحدة » هى أول ما يلفت النظر فى فلسفة ليبنتز . فهى فلسفة تحاول أن تضم الكثرة فى مركز واحد أو بؤرة واحد . صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومقنوعة . ولكن الفلاسفة يتساءلون منذ القدم : أهناك وحدة تضم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء ، وعلى أى نحو تتم ؟ أم أن هذه الوحدة شىء من صنع العقل الذى يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها ؟ .

أجاب أفلاطون على هذا السؤال فافترض وجود « أيدوس » أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة ، ثم حاول بعد ذلك أن يوضح بين هذه المثل والنماذج المتعددة فى مثال أعلى ونموذج أشرف وأسمى ، سماه « الله » حينئذ ، وانلخبر فى معظم الأحيان . وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون فى بحثه عن الوحدة التى تجمع الكثرة ، ولكنه سلك منهاجاً يختلف عن منهج أفلاطون . فهو يتحدث مثله عن أفكار أبدية خالدة ، أى عن مثل أو نماذج أولى لكل المخلوقات وهذه المثل والنماذج كائنة فى عقل الله . إن جميع الأشياء المتناهية على علاقة ببعضها البعض ، وهذه العلاقة تؤلف بينها فى وحدة حقيقية . ولهذه العلاقة نفسها وجهان ، فهى تعبر من ناحية عن

أن جميع الأشياء المتناهية إنما هي في نهاية الأمر موناتات ، أى كائنات واحدة أو « أحادات » ، كما تعبر من ناحية أخرى عن أن كل موناتة منها تعكس العالم كله ، أى تعكس جميع الموناتات الأخرى على صفحة مرآتها . وهكذا لا يرى ليبنتز أننا يمكن أن نقسم عن وحدة العالم دون أن نضطر في نفس الوقت للكلام عن مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم ، سواء أكان هذا المبدأ هو الله أم الأفكار . ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلا بالرجوع إلى الله ، لأن الله هو أصل جميع الموناتات المخلوقة أو المتناهية ، وهلة تجانسها وإتساقها مع بعضها البعض .

لقد قيل بحق إن ليبنتز قد انزلق أثناء بحثه عن الوحدة التي تضم كثرة الموجودات إلى نوع من الواحدية النفسية أو الروحية التي تعبر عنها هذه الجملة : كل ماهو موجود ، فهو من جوهر الروح أو العقل (الموناتة) . وقيل أيضا إن فكرته الصحيحة عن تعلق كل موجود له طابع الجسم بكل موجود له طابع الروح أو العقل قد بولغ فيها مبالغة كبيرة في فكرة أخرى خاطئة تقول بأن العقل أو الروح كما نجربها في أنفسنا هي الموجود الوحيد الممكن . ومع ذلك فقد نستطيع أن نرد على هذا الزعم فنقول إنه إذا صح إتهام ليبنتز بأنه أقام نوعا من الواحدية فيما يقص بهالم التجربة والخبرة ، فإن من الخطأ البالغ أن تنسب إليه تلك الواحدية المطلقة التي ينتفى فيها الفارق بين الله والعالم . ذلك لأن ليبنتز يذهب بوضوح إلى أن الله متعال على العالم ، وهو يعبر عن هذا الرأي على النحو التالي : أما أن كل موناتة تؤلف مع موناتات أخرى الجسم الذي تحكمه موناتة مركزية ، وأما أن تكون هي نفسها موناتة ذلك الجسم ، كما أن الموناتة المركزية التي تقوم

بوظيفة النفس أو الروح بمسكنها ، بالاشتراك مع مواندات أخرى ، أن
تؤلف الجسم للتمتع بشكل أعلى للروح . وبهذا نعتبر الله ، وهو المونادة
الأصلية ، بمثابة الروح العليا كما نعتبر عالم المواندات المتناهية بمثابة جسم
الله . ولكن هذا كله أبعد ما يكون عن تفكير ليبنتز الذى يرى أن الله
لا يدخل فى تكوين النسيج الذى يؤلف عالم المواندات المتناهية . فهذه
المواندات المتناهية جميعا ، حتى أسمى العقول وأعلى الأرواح ، تعتمد دائماً
وبالضرورة على مواندات أخرى تكون الجسم الذى تتعلق به ، أما الله ،
والله وحده ، فهو مبرأ من الجسمية ، منزله عنها كل التنزيه (المونادولوجيا
٧٢) هكذا يصل تفكير ليبنتز فى سعيه إلى الوحدة إلى الحد الذى يقف
عنده . ومهما أغراه مذهبه بتخطى هذا الحد أو أوحى به إليه ، فإنه يظل
على تمسكه به ولا يقدمه .

هذا البحث عن الوحدة وراء التنوع ، وهذا الاقتناع بأن الفكر
والوجود فى صميمها شيء واحد ، يجعلان بغير شك من ليبنتز فيلسوفاً
أفلاطونياً (*) . والواقع أنه كان يميل إلى هذا الوصف ولا ينكره . غير
أن هناك من الأسباب ما يدعونا فى نفس الوقت إلى وصفه بالفيلسوف
الأرسطى . صحيح أنه لم يكن ليرضى عن هذا الوصف الذى ربما أثار فى
نفسه ذكرى الفلسفة المدرسية الجافة التى شاعت فى أيامه ، وتجمدت فيهما

(*) يقرر هذا فى مقدمة كتابه « المقالات الجديدة عن العقل الانسانى » الذى
خصصه للرد على كتاب لوك المشهور ، فتجده يقول صراحة : « إن مذهبه (أى
مذهب لوك) أقرب إلى أرسطو ومذهبي أقرب إلى أفلاطون ، وإن كان كلانا
قد انطلق فى أمور كثيرة من مذهب هذين الكتاتين » . (ترجمة لاتنا ، ص
٣٢٨ - ٣٢٩)

أفكار أرسطو الحية في صيغ مهمة . غير أن إحساس ليبنتز بقيمة الفرد يسوغ لنا إطلاق الصفة المهمة عليه ! فهو يفتق مع أرسطو في أننا نلتقى بالوجود الحقيقي في الموجودات الممتدة أو في الجواهر المفردة . والتنوع العجيب الذي نشاهده مع تنوع الأفراد واختلافها وكثرتها يعد من أهم خصائص العالم وأجلها قيمة . وهو لا يوافق أرسطو على هذا كله فحسب ، بل يذهب إلى أن النظام الذي نراه في العالم لا ينبغي أن يزيد عما هو عليه حتى لا يؤثر على التنوع الحافل فيه . إن الفرد المميز المتوحد يحتفظ بقيمة في ذاته . وقيمته في تفرد وأصالته التي تجعله موجودا نسيج وحده ، لا تأنى له في الوجود كله . ومن الواضح أن ليبنتز يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أرسطو . فلم يكن في وسع مفكر يوناني أن يقدر فكرة التفرد كل التقدير ، لأن هذا يعتمد إلى حد كبير على النظرة المسيحية إلى الشخصية والعاريخ . ولم هذا يمكننا أن نقول إن ليبنتز يواصل السير على طريق التراث الفلسفي المسيحي حين يعتبر الفرد قيمة وحين ينظر إلى العقل بوصفه أعلى صورة من صورته . وهو في الواقع لا يكتفى بتكرار هذه الفكرة القديمة ، وإنما يعبر عنها تعبيرا جديدا يكشف بدوره عن أصالته . فهو يرى أن تفرد المونادة الفردية يمكن تفسيره من خلال علاقتها بالكل ، أعني من خلال المنظور الذي تطل منه كل مونادة على العالم وتعاكسه على طريقتهما ومن وجهة نظرها . فإذا طبقنا هذا على الإنسان أمكن القول بأن تفرد يعتمد على تفرد الصورة التي يلقطها عن العالم وتمييزه عن غيره من الناس . إن وجود الفرد يعتمد على وجود المجموع . وقد رأى ليبنتز هذا رؤية مثالية واضحة . ولكن فلسفته لم تتجاوز هذه الرؤية الهندسية المتجانسة . ولم تؤثر عليها فكرة العلاقة الشخصية بين الأفراد ، ولا فكرة التأثير والعوامل المتبادل بينهم في الواقع

والمجتمع . ولمذا ظلت الفردية والفرد عند بعيدين عن كل ما تحملانه اليوم من المعاني الوجودية والطاقات الانفعالية والبواعث الاجتماعية والنفسية . ولمذا فقد يكون من الخير ألا تحمل فكرة الفرد عنده باكثر مما تحمل ولا نستخرج منها نتائج لم يكن من الممكن أن ينتهي إليها . ومن يدري؟ فلعله كان يريد بها تأكيد فكرة « الواحدية » ، أى تأكيد القول أن كل موجود واحد ، وأنها مهما جردناه من كل صفاته فلن نستطيع أن نجرده من صفة أنه واحد إلى جانب أنه موجود .. وهى الفكرة التى أكدها أفلاطون من قبله عن « الواحد » المختلف عن كل ما يصدر عنه . ثم أكدها هو من ناحية الصفات والخصائص التى ينفرد بها كل موجود عن كل ما عداه . ولا يجب بطبيعة الحال أن نفهم هذا من الناحية العددية فحسب ، إذ أن هذا بعيد كل البعد عن تفكيره . بل يجب أن نفهم منه أنه يؤكد أن الفرد ليس فردا من ناحية العدد فحسب ، وإنما هو فرد من ناحية الفاعلية والطاقة والطابع الشخصى الذى يتميز به عن كل فرد (أو جوهر) سواء - وهى فكرة أساسية فى مذهبه فى الوجود والدين والأخلاق جميعا ، إذ يغير هذا الطابع الشخصى والفردى ان يكون ثمة مجال للثواب والعقاب بعد الموت .

* * *

هكذا حرص ليبين على تأكيد فكرة الفرد والقنوع حرصه على تأكيد فكرة الوحدة والشمول . وهذا يكشف لنا عن سمة أخرى من أبرز سمات فكره ، وأعنى بها ميله الدائم إلى التوفيق بين الآراء المتعارضة والتأليف بين الاتجاهات المتباينة فى مركب واحد . تشهد على هذا محاولته التوفيق

بين النظرة الغائية والنظرة الميكانيكية للعالم ، أى بين أفلاطون وأرسطو من ناحية وبين ديكارت والعلماء الطبيعيين فى عصره من ناحية أخرى .
وقد لمسنا هذه المسألة من قبل ، ورأينا كيف قبل ليبنتز النزعة الميكانيكية المحدودة وأصر فى نفس الوقت على رفض النزعة الميكانيكية المطلقة ! فهو يوافق على أن جميع العمليات الفيزيائية يمكن تفسيرها تفسيراً ميكانيكياً ، ولكنه يرى أيضاً أن من الممكن الإبقاء على التفسير الغائى الذى وصل إلينا عن الفلسفة القديمة ، بل إن هذا التفسير الأخير لاغنى عنه لى يقوم التفسير الأول على أساس وظيف .

فإذا أردنا بالغائية والميكانيكية أن يكونا تفسيرين متضادين متعارضين للواقع ، فإن فلسفة ليبنتز تخرج عنهما جميعاً ! وقد يكون من الصواب أن نصف تفكيره بأنه تفكير تركيبى أو تأليفى . ومهما قيل عن إخفاقاته فى الوصول إلى هذا التأليف ، فإن ذلك لا يقلل من تأثير فلسفته ولا يندقص من أصالتها واتساقها .

* * *

كان ليبنتز عالماً فى الرياضة ، وكان لهذا أثره على فلسفته . فالطابع الذى يسودها طابع رياضى ، والمثل الأعلى الذى تهتدى به مثل رياضى ، والأحكام والدقة اللذان يمسكان حلقاتها مستمدان من روح التفكير الرياضى . كتب فى السابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٦٩٤ رسالة إلى الماركيز دى لوسبيقال Marquis de l' Hospital يقول فيها هذه العبارة :
« أن الميتافيزيقيا عندى رياضية خالصة » .

لقد كان يعتقد أن جميع العلوم التى تتناول حقائق العقل يمكن أن

تتطور على نسق العلوم الرياضية ، كما كان يتوقع للعلوم التى تنصب على حقائق الواقع أن تلجأ إلى المناهج الرياضية وتفيد منها إلى أقصى حد ممكن (وقد حققت العلوم التجريبية نبوته وقطعت معظم العلوم الإنسانية شوطا كبيرا فى هذا السبيل) .

وجدير بالذكر أنه أثنى على أرسطو لأنه كان فى منطقته أول من كتب بأسلوب رياضى خارج حدود العلوم الرياضية ، كما تمنى أن يمتد هذا الأسلوب إلى سائر العلوم . بل إنه لمعبر عن اقتناعه بأن تطبيق المنهج الرياضى على العلوم الفلسفية سيضع حدا للخلافات فتختفى تماما من على مسرح الفلسفة ! ولا شك أن حماس ليبنتز للرياضة قد أدى به — كما أشرنا من قبل — إلى اغفال الحدود التى لا بد أن يقف عندها المنهج الرياضى ، كما أن طريقته الرياضية فى التفكير قد دفعته فى كثير من الأحيان إلى محاولة الإجابة على بعض المشكلات الفلسفية بنفس الدقة التى يلتزم بها الرياضيون ، مع أنها فى الغالب مشكلات لا حل لها على الإطلاق ؛ وإن وجد هذا الحل فلا يمكن التوصل إليه عن طريق المنهج الرياضى !

كان ليبنتز مقتنعا بأن جميع العلوم يمكن أن تطبق منهاج الرياضة بدرجات متفاوتة . ولعل هذا الاقتناع أن يكون دليلا على النزعة المسامة التى تطبع تفكيره كله ، ألا وهى نزعة التفاؤل التى سخر منها فولتير . ولا شك أنه كان متأثرا بالمناخ العام الذى ساد عصر التنوير الأوروبى ، وإن كان الانصاف يقضي لنا القول بأنه لم يقع فريسة ضيق الأفق والجفاف والفقر الروحى والوجدانى الذى غلب على معظم إنتاج هذا العصر . ولكن ثقته المطلقة فى قوة العقل الإنسانى تدل على تفاؤله . إنه يؤمن بتقدم الفن

والفلسفة في الماضي والمستقبل على السواء . وقد ينعكس هذا التقدم المستمر من وقت لآخر . ولكن النظرة الشاملة تثبت أن العقل قد تقدم أكثر مما انتعكس ، وأن المعرفة البشرية بزيادة حظها من السكال على مر التاريخ .

وتظهر النزعة المتعائلة أيضاً في نظراته إلى العالم والمصير . فهذا العالم هو أفضل عالم ممكن . والظلام الذي يخيم عليه ليس إلا الوجهه الشاحب للنور . والشر والبؤس والتعاسة التي نلقاها فيها ليست شيئاً بجانب الخير والرحمة والعدل الذي أفاضه عنايه الله علينا . إن أنين المأساة يضيع وسط أنغام التجانس الشامل .. والموت نفسه يفقد ثقله وجهامة ، ويصبح الشر هو الضرورية الضرورية التي لا بد من أدائها للحرية البشرية ، كما تصبح الحرية نفسها جزءاً من نظام العالم الراسخ .

لا شك أن التفاؤل العقلي منبع غني تتدفق منه الأفكار الحية ، وتربة خصبة تنمو عليها المعرفة البشرية . ولكن الخطر كل الخطر في اضفاء ثوب المثالية على جسد الواقع ، والنظر إلى القبح والبؤس والشر بعين الجلال والرضى والبهجة والتسامح . ذلك شيء يعجز الإنسان الذي يصطدم كل لحظة بصخرة الواقع الدامية . وهو على التحقيق شيء لا يقدر عليه إلا كائن فوق الإنسان أو كائن غير إنسانى ! وهو في النهاية خطر لم ينتج لبيئة في تلافيه ، ومزاق لم ينتج من الوقوع فيه . ولا نزاع في أن تفكيره يكشف من بعض الوجوه عن أحادية النظرة أو لنقل عن شيء من ضيق الأفق . وثقته المطلقة في المنهج الرياضى وتفاؤله للسرف يشهدان على هذا . فنحن نعلم اليوم أن المنهج الرياضى له حدود لا يستطيع أن يتعداها ، وأن للواقع مستويات وأبعاداً لا يمكنه أن يصل إليها . كما تعاملنا الحياة أن الاسراف في التفاؤل (م ه — المونادولوجيا)

قد يكون نوعا من الغفلة أو السذاجة وحسن النية . ومع ذلك فإن الانصاف يقتضينا في هذا المجال أن نقول أن النظرة الأحادية ليست بالطابع الغالب على تفكير ليبنتز . فالواقع أن تفكيره بعيد عن القطر . وهو يسعى على الدوام إلى التوفيق بين الأضداد في مركب يؤلف بينها ويهتدى في كل آرائه بالحكمة العريقة : الحقيقة في القوسط (*) . إنه يقدر الجديد بغير أن يرفض القديم ، ويفتش عن الحقيقة بين الآراء المتعارضة ليقوم بدور حامة السلام بينها ! ولا يتحرج أحيانا من تدوين أفكار فلسفية شائعة لإيمانه بأن الحقيقة غالبا ما تكون بسيطة ومشتركة بين الناس ، على حين يبدو الزيف في معظم الأحيان في ثوب خداع وضوء خلاب . وهو لا يعتمد عن النظرة الأحادية في القضايا التي يدعو إليها فحسب ، بل يتجنبها أيضا في اختياره للموضوعات العلمية التي يتناولها بالبحث . ويكتفى أن طموحه لم يقف عند حد ، وأن حبه للمعرفة قد تنقل بين موائد المعرفة من القانون ، والرياضة ، والفيزياء ، والجيولوجيا إلى الموسيقى ، والفلسفة ، واللاهوت ، والتاريخ والسياسة دون أن يحيد عن النظرة الشاملة أو ينحرف إلى النفاذ والغرور .

ولهذا كان تفكيره تفكيراً شاملاً ، بأوسع وأعمق معاني هذه الكلمة . وما أصدق قول ديدرو (في الجهاد الخامس عشر من الانسيكلوبيديا ، طبعة أسيزا ، ص ٤٤٠) : « عندما ينظر الواحد منا في نفسه ويقارن مواهبه بمواهب ليبنتز يحس بميل قوى يغريه بأز يقذف بالكتب بعيداً ويبحث لنفسه عن ركن خفي من العالم يمكنه أن يموت فيه بسلام .. كان

عقل هذا الرجل عدوا للفوضى، وكانت أعقد المسائل تقسق وتنظم عندما تدخل فيه . لقد جمع صفتين عظيمتين يندر أن تتفق إحداها مع الأخرى : روح الكشف وروح المنهج ، إلى جانب الدرس الدثوب المقنوع الذي أتاح له معرفة متعددة الأنواع والأشكال ، ولم يضعف هذه الصفة أو تلك . لقد كان فيلسوفاً ورياضياً ، بأعمق ما تحمله هاتان الكلمتان من معنى» (*) .

(*) النص مأخوذ عن طبعة روبرت لاتا ، ص ١٧ .

(هـ) الفلسفة الخالدة (*) :

الفلسفة الخالدة تعبير عن فكرة تحققت في الفلسفة في العصر القديم والوسيط ، قبل أن يصلك الاصطلاح في القرن السادس عشر على يد اوجسطينوس ستويكوس Augustinus Stoicus . أحد رجال عصر النهضة في ايطاليا . وقد آمن ليبنتز ايمانا قويا بفكرة الفلسفة الخالدة « التي تخطى السنين » ، وتنطوي على عدد من الكشوف الفلسفية التي تلقيناها عن القدماء ولا زالت جديرة بأن نتأملها ونحافظ عليها ونعني بتمثلها والافادة منها . وتدل الفكرة في رأيه على التقدم المتصل في مجال المعرفة الفلسفية . وإذا كان الفكر البشري ينشكس في بعض مراحل تطوره ، فان المعرفة الفلسفية لا تنفك تتطور وتزداد عمقا واتساعا ، ما بقيت الأجيال اللاحقة التي تبنى على الأسس التي أرسنها الأجيال المتقدمة . ليست الحقيقة من صنع انسان واحد ، وما من انسان يمكنه أن يدعى نفسه شرف البحث عنها أو الوصول إليها . ومن أنكر جهود غيره على مدى التاريخ فهو أعمى أو أحمق . لقد طالما اجتهد المفكرون في البحث عن الحقيقة ، واكتشفوا هذا الملامح أو ذاك من ملامح وجهها الغامض النبيل — وحتى الذين تنسكب فلسفتهم طريق الحقيقة وضلت سواء السبيل قد شاركوا بصورة غير مباشرة في اعتناء غيرهم إليها . لقد آمن ليبنتز بأن الخير أقوى من الشر ، وان الحقيقة أعظم من الخطأ . وهذه العبارة المشهورة التي قالها في سنة ١٧١٤ تشهد على حكمته وحكمة عصره : « إن الحقيقة لأوسع انتشارا مما يظن بعض الناس » —

(هـ) النص مأخوذ عن طبعة روبرت لاتا ، ص ١٧ .

(*) Philosophia perennis .

وأولى بالباحث أن يقف على آثار الحقيقة في نظرية ما من أن يقصر بادانتها على أساس الأخطاء التي وجدها فيها . وما من شيء يمكن أن يعبر عن هذه النزعة الحكيمية المتواضعة ، كما تعبر عنه الفلسفة الخالدة » . فهمي تحدد موقف الانسان من فلسفات الغير ، وتحثه على أن يعلم منها قبل أن يحاول هدمها .

ويصور ليبنقز هذا الاتجاه الذي آمن به بصدق وتواضع في عبارات تستحق أن نقرأها ونقف عندها (*) : « ان مؤلفات الاعلام من رجال العصور القديمة والحديثة بغض النظر عن خصوصياتهم الجدلية الحساسة مع مخالفتهم في الرأي ، تنطوي في معظمها على كثير من الحق والخير ، مما يستحق أن يقتبس ويودع كنز المعرفة البشرية . ولو اهتم الناس بالنهوض بهذه المهمة بدلا من تهديد وقمعهم في القماس المأخذ والعيوب ، لما ضحوا في هذه الحالة إلا بفرورهم وزهوهم ! وعلى الرغم من العديد من الكشوف الجديدة التي توصلت إليها ، وبلغت من النجاح مبلغا جعل أصدقائي ينصحونني بتكريس جهودى لمثل هذه البحوث ، فأننى من جانبى على الأقل أقدر آراء الغير واعرف كيف أقيم كل رأى بما يستحق ، وإن كنت أفعل هذا بدرجات متفاوتة ، وربما كان السبب في هذا أننى تعلمت من نشاطى المتعدد الجوانب ألا أحقر شيئا على الإطلاق » .

هذه عبارات تذكرنا بنصيحة بارمنيدز لسقراط - في محاوره بارمنيدز

(*) يقول هذا في بحثه Specimen dynamicum (١٩٦٥) عن نص ترجمة Philip P. Wiener في كتاب Leibniz, selections نيويورك، سكريبنر Scribner ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

لأفلاطون — ألا يحقر الفيلسوف شيئاً، ولو بلغ من ضلالة الشأن مبلغ
الشعر والطين ! وهى تكشف عن طبيعة ليبنتز وشخصيته ونزعه العقلية
والنفسية التى وجهت نشاطه الفلسفى والعلمى — كما تكشف عن تواضع
أصيل ينهل الحكيم من نبعه على اختلاف البلاد والعصور ، ويتعلم مع كل
قطرة منه حقائق الحكمة ؛ تفكير الانسان المحدود ، تقدير جهود الغير ،
الايمان بسلطان الحقيقة الذى لا تنال منه قوى الزيف والكذب مهما كان
عقارها وعدتها ! وليس من الضرورى أن نكون من الحكماء لنعرف
هذا كله . يكفى أن ننظر فى تاريخ الفكر البشرى نظرة مقساحة واسعة
الأفق لى نصحح أفكارنا ونعرف أن الحقيقة تكمن فى البحث الدائب
عنها والجهد المبذول للسير على طريقها ، إذ لم يأت لى ولن يأتى له أن
يملك الحقيقة الكاملة ! ومن لم يفعل هذا فسيظل أسير ذاته وسجين عصره،
ولن يتسنى له الارتفاع بفكره فوق الضحالة والتجيز وضيق الأفق .

وما أجمل ما يقوله الأديب الناقد والفيلسوف المربى العظيم ليسنج (١٧٢٩
— ١٧٨١) الذى عبر عن عصر التنوير وتجاوزه فى وقت واحد ، ودافع
عن روح التسامح والأخوة البشرية والصدق فى المسرح والفن والحياة بأبلغ
دفاع وأخلصه :

« ليست الحقيقة التى يملكها انسان أو يتصور أنه يملكها هى التى
تجعل له قيمة ، بل الجهد الصادق الذى بذله فى القماسها والسعى وراءها .
فليس تملك الحقيقة هو الذى ينمى طاقاته وقواه ، بل إن البحث عنها هو
الذى يعمل على تفهيمها ، وفيه وحده تكمن قدرته على الاستزادة من الكمال .
إن التملك يجعل الانسان كسولاً ، ساكناً ، مغروراً .. ولو أن الله وضع

الحقيقة كلها في يمينه . وجعل الدافع الوحيد الذى يحرك الإنسان إلى طلبها في يسراه — ولو كان في نيته أن يضلنى ضلال أبديا — ومد نحوى يديه المضمومتين وهو يقول « اختر بينهما الركعت أمامه في خشوع وهفت به وأنا أشير إلى يسراه : رب ! أعطني هذه ! فالحقيقة الخالصة ملكك أنت وحدك !

* * *

إن الفلسفة الخالدة كلمة عظيمة وفكرة خصية . ولكن ما من كلمة لم يسأ استخداها ، ولا من فكرة لم يسأ فهمها . وما أكثر الذين يتصورون ان « الفلسفة الخالدة » معطف يدثر فكر كسولا غير ملتزم ، أو نزعة محافظة تنفق إلى الجدة والقدرة على النقد والتحميص . صحيح أن الفكرة التى تكمن وراء الفلسفة الخالدة لا تغلو من الأخطار والمزالق ، ولكن من الخطأ الظن بأن الايمان بها لا بد أن يكون علامة على ضعف التفكير وجوده ، أو التساهل مع الغير — من باب حسن النية ! — أو التشبث بأكتاف الماضى الغابر . وفلسفة ليمتقز نفسها خير دليل على خطأ هذا الظن . فلقد كافح طويلا في سبيل التعرف إلى الحقيقة الشاملة ولم يجعل من السير على الدروب الجديدة الخفوفة بالمخاطر . وجمع العقل الناقد إلى القدرة على تقبل آراء الغير واحترام جهودهم وكشفهم . ويكفى أن نشير اللانقادات العديدة التى وجهها إلى ديكارت ولوك وبابيل ، وان نشير أيضا إلى اهتمامه بافكار عصره والبحوث التى تمت على عهده في مختلف الميادين ، حتى لقد وصل هذا الاهتمام في بعض الأحيان إلى حد الوالع بكل جديد مبتكر ! ولا شك أنه كان يقف في جانب التقدم والتطور ، فضلا عن وقوفه في

صف المحافظين — بالمعنى الكريم الذى يدل عليه الأصل اللاتينى لهذه الكلمة - (٥) أى بمعنى الحفاظ على كل ما يستحق البقاء ويدفع تيار التطور إلى الأمام ، ويضيف لكنز المعرفة البشرية حجراً واحداً ثمينا ! ومن الظلم أن نأخذ إيمانه بالفلسفة الخالدة مأخذ السكسل الروحى ، أو العجز عن ارتياد بجاهل المستقبل ، أو قلة الاصاله والابتكار . ففلسفته كلها تشهد على شجاعته وتفتح عقله وعرفانه بما قدمته الفلسفة من قديم وجديد . ولو أحسننا فهم فلسفته لقللنا منه دروسا تنفع المؤمنين بالفلسفة الخالدة والجاهدين لها على السواء !

ثالثا - لبينتز في مرآة الاجيال

ما الذى بقى حيا من فيلسوف غاب شبحه القاتل منذ مائتين وسبعة وخمسين عاما ؟

سؤال عسير ، من تلك الأسئلة التى لا يجاب عليها إلا بأسئلة أخرى !
يصدق هذا على لبينتز ، كما يصدق على كل فيلسوف أو أديب عظيم ترك تراثه وديعة بين يدي الأجيال . ومن يدري ؟ فقد تقوقف الإجابة علينا نحن ؛ على رغبتنا فى الحياة أو قدرتنا عليها ، على مدى ما نملك من شجاعة البحث عن كنوز الماضى والارتفاع إلى قممها والاغتراف من منابعها وبث الحياة فيها وفى أنفسنا . وكـم من مفكر أو أديب مات فى ذاكرة الأجيال وشيع موتا . ثم جاءت اللحظة التى أحست فيها بحاجتها الملحة إليه فقزعت نحوه كما يفرع الابن الغائب إلى صدر أبيه ، وأزاحت التراب والأكفان عنه ، وأنقذت صورته من عناكب النسيان التى تمسش عليها فى المقاحف والمخازن !

يمكننا أن نسأل عن أثر لبينتز على التاريخ الأوروبى والثقافة الأوروبية من بعده ، فنعرف فضله الذى لا ينكر على العديد من الأكاديميات العلمية التى تأسست فى أواخر حياته أو بعد موته وكان له دور مباشر أو غير مباشر فى قيامها (*) .

ويمكننا أن ننظر إلى العلوم العديدة التى ازدهرت فى عصرنا الحديث فتنبين بصمات أصابعه عليها ، ونرى إلى أى حد أفادت من توجيهاته

(*) تأسست بفضل جهوده أكاديميات العلوم فى برلين (١٧٠٠) وفيينا وبطرسبورج (١٧١١) .

ولمحاته ، فكان أحد الرواد القلائل الذين دلوها على الطريق الصحيح الذى تواصل السير فيه . ويمكن أن نذكر علوم الرياضة والفيزياء والبيولوجيا والجيولوجيا واللغة والتاريخ والاقتصاد والمنطق الرياضى وعلم النفس التحليلى وغيرها من العلوم التى تمتد اليوم بفضلها . ولكننا لن نغضى فى هذه الأسئلة التى تحتاج إلى بحوث متخصصة ليس هذا مجالها ، ولنرجع للخيط الذى لمسناه عن تأثير ليننتز على التراث الفلسفى الحديث .

لم يكن ليننتز من الفلاسفة الذين يجمعون حولهم المريدين والاتباع ، وينشئون مدرسة تتولى نشر أفكارهم ورعايتها بعد موتهم . لقد ترك وراءه تراثا ضخما من البحوث والرسائل المخطوطة التى لم ينشر منها فى أثناء حياته سوى قدر ضئيل . ومات وحيدا منسيا مكروها من أغلب معاصريه ، وظل الكره والأهمال والجحود يلاحقه حتى عهد قريب . ولا شك أن كشوفه الهامة فى الرياضة والعلوم، وصلاته القوية بعلماء عصره ومفكريه، ومذهبه الذى أثار الإعجاب باتساقه بقدر ما أثار السخط على تفاوله الشديد، وشخصيته الموسوعية الفريدة التى جمعت المتناقضات فى مركب عجيب، لا شك أن هذا كله لم يسمح بأن يتسرب إليه النسيان ، وأن سمح ببعض الوقت بالجحود والنكران ! .

ولهم أن أعماله نجت من القدر الذى لم يعترف به فى حياته . وبدأت أجيال الباحثين فى نشر مخطوطاته العديدة المبعثرة بين المكتبات ، وفك طلاس مسوداته المليئة بالقصويبات والزيادات والمراجعات ! ولم تسكد تمر عشرون سنة على وفاته حتى ظهرت أول محاولة لدراسة فلسفته دراسة شاملة . فكتب لودوفيجى فى سنة ١٧٣٧ كتابا بعنوان : مشروع تفهيمى لتاريخ

كامل لفلسفة ليبنتز . (*)

غير أن الفضل الأكبر في نشر فلسفة ليبنتز والقرويج لما بين مجموع المتقنين يرجع لسكروستيان فوف (١٦٧٩ — ١٧٥٤) زعيم حركة القنوبر في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، وأمير النزعة العقلانية ، و« الممثل الجبار » للفلسفة الدجاطية أو القطعية كما قال عنه كانت بحق !

ولكن فوف وتلاميذه اساءوا إلى ليبنتز بقدر ما احسنوا إليه ، فحشروا فكره الأصيل الحى في قالب مذهبى ضيق غلب عليه الطابع المدرسى ، وتحكمت فيه آفة التعاليق والتوفيق . وقد كان فوف أول من غامر بكتابة معظم مؤلفاته باللغة الألمانية ، وهى في أغلبها لاتخرج عن عرض فلسفة ليبنتز مع مزجها بعناصر أرسطية ورواقية ومدرسية . ولماذا يمكن القول أن ليبنتز — الذى كان يكتب أساسا بالفرنسية واللاتينية — كان له أثر غير مباشر على تكوين المصطلح الفلسفى في اللغة الألمانية التى لم يكتب بها كثيرا .

وقد كانت فلسفة القنوبر — التى عبر فيها فوف وأتباعه عن إيمانهم المفرط بالعقل واهتدوا فيها قبل كل شئ بفلسفة ليبنتز — التربة التى نمت عليها فلسفة كانت ، واستمدت منها عصارة حياتها الأولى . والواقع أنه يتعذر علينا تغير ليبنتز أن نتصور كانت وفلسفته . صحيح أنه تصدى في مرحلته النقدية للهجوم على النزعة العقلانية القطعية ، وهدم صروحها الميتافيزيقية الشامخة . ولكن هذا لاينفى تأثره الشديد في بداية نشاطه الفكرى بفلسفة ليبنتز التى قامت عليها تلك النزعة أو بالأحرى على صورة معدلة منها —

C. G. Ludovici ; Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Lebenizschen Philosophie .

ولا يقف الأمر عند التأثير المحتوم بين الخصوم - فالمنقود يعيش دائماً في ناقذه ! - بل يعتمد على مسائل هامة تتصل بنقاط اللقاء والافتراق بينهما. وللتأمل لفلسفة كانت النظرية والعملية أن يخطيء سماع اصداء عديدة من ليبنتز: القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ، مملكة الطبيعة ومملكة الغايات ، حقائق الواقع التجريبية والحادثة وحقائق العقل الأبدية الضرورية، الاهتداء بالمناهج الرياضية والعلمية لاحكام المناهج الفلسفية والميتافيزيقية.. الخ ، ويكفى أن كانت قد تأثر إلى ابغ حد بكيتاب ليبنتز « مقالات جديدة عن العقل الانساني » الذي لم ينشر إلا في سنة ١٧٦٥ ، وذلك في كتابه الصغير الذي يحمل بذور نظريته في الاستطيقا الترنسندنتالية أو الزمان والمكان ، ويعد ارهاصة حقيقية بتحويله إلى الفلسفة النقدية ، وعلامة بارزة على طريق تطوره العقلي^(١) » ويقصد به رسالته اللاتينية الهامة : - « صور ومبادئ العالمين الحسى والعقلي » (١٧٧٠) . فقد عبرت هذه الرسالة الصغيرة عن تخلصه النهائي من تأثير النزعة العقلانية القطعية - التي توصف عادة بفلسفة فولف وليبنتز - ومزاعمها الطموح المتعجلة عن قدرة العقل البشرى على معرفة الوجود كما هو في ذاته ، كما عبرت عن الارتباط الوثيق بين الحساسية وطبيعة الإنسان المتناهية المحدودة ، وكلها أشارات هامة إلى « التحول الكوبرنيكى » والثورة النقدية التي أعلنها في كتابه « نقد العقل الخالص » بعد ذلك بأحد عشر عاماً .

لا ينفى هذا كله بطبيعة الحال أن كانت وليبنتز مختلفان في تفكيرهما أعمق الاختلاف ، على الرغم من أوجه الاتصال بينهما . وكل ما نريد من ورائه هو تأكيد أن وصف ليبنتز بأنه مبدع لمكانت وصف ينطوى على

(1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

اجحاف شديد به . وبزيد من وقع هذا الاجحاف بليبنتز أن عدداً كبيراً من الباحثين قد دأبوا على وصفه بفيلسوف عصر الباروك . وهم بهذا لا يكادون يخفون رغبتهم في إظهار الجانب الضعيف من فلسفته (وان كان ذلك الوصف لا يقلل من أهميته ولا يجعله مبعثور الصلة بعصرنا) ، ولا يسكتون ميلهم إلى التهوين من شأن ميتافيزيقاه « غير النقدية » بالقياس إلى ميتافيزيقا كانت النقدية ، وأبرز أخطائها وبعدها عن الروح العلمية إذا قورنت بالفلسفات العلمية المعاصرة التي تسترشد بمناهج العلم الرياضى والطبيعى ونتائجهم . ومن الواضح أن مثل هذا النقد لا ينصف « كانت » ولا « ليبنتز » ، ولا يسلم عند النظر المتأنى من الظلم والتحيز .

أثر ليبنتز على عدد كبير من المفكرين والأدباء الذين تمتد قائمة أسماؤهم إلى يومنا الراهن . ولن يتسم المجال للحديث عن هذا التأثير الخصب العميق ، ولهذا نكتفى بتناول لمحات بارزة منه .

* * *

كان الأديب الناقد العالم ، باعث حركة « العصف والدفع » الأدبية فى ألمانيا ومؤسس فلسفة التاريخ بها وهو يوهان جوتفريد (١٧٤٤ — ١٨٠٣) من أهم المفكرين الذين تأثروا بليبنتز . فقد اعتمد على فلسفته فى هجومه المرير على فلسفة كانت المتأخرة (وحاول فيه دون نجاح يذكر أن يتجاوز نقد كانت بما بعد النقد ١) وقدم كثيراً من أفكار فيلسوفنا فى كتابه « رسائل لرعاية الإنسانية »^(١) . وفى مجموعة مقالاته السمة Adrastea ، كما عرف أصحاب حركة العصف والدفع بكثير من خواطره ولمحاته التى

(1) J. G. Herder , Briefe zur Beförderung der Humanität
(1793 — 1797)

أفاد منها جوته^(١) وشيلر وأعلام الفلسفة المثالية الألمانية ، وفي مقدمتهم هيجل . ومن الصعب أن نحدد طبيعة العلاقة بين هيجل وليننتز ، فبينهما من أوجه الخلاف والاتفاق ما يجعل كفتي مقاعدلتين . ويكفى أن نذكر عبارة قصيرة لهيجل وضع بها أصבעه على الفارق بينهما حيث قال : « إن المفرد هو المبدأ الأساسى عند ليننتز » ، وطبيعى أن يصدر هذا القول من هيجل . فإن يكن هو نبى « الكلى العام » فإن ليننتز هو المبشر « بالفرد » والمفرد ! .

إتجه اليسار الهيجلى إلى ليننتز وفسر أفكاره تفسيراً قد لا يرضى عنه الفيلسوف نفسه .. فقد نشر لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) فى سنة ١٨٣٧ كتابه : عرض وتطور ونقد فلسفة ليننتز^(٢) « وقد كان لهذا العرض الانثروبولوجى والمادى لفلسفة ليننتز أثره الكبير على المادة الجدلية . وجدير بالذكر أن هذا الكتاب كان من الكتب التى عكف لنين على دراستها واقتباس أجزاء منها أثناء الفترة التى قضاها منفياً فى سويسرا .

(١) سجل يوهانيس فالك فى أحد أحاديثه مع جوته (فى ٢٥ يناير ١٨١٣ عشية وفاة الاديب فيلاند الذى كان يحبه ويقدره) سجل لإيمان جوته بحلول الروح بعد الموت ، على أساس إيمانه بفكرة ليننتز عن المونادة التى هى فى النهاية نفس أو روح ، فكل ما فى الكون مونادات ، سواء فى ذلك النباتات والحيوانات والبشر والنجوم .. الخ . وهى تتحول بعد تحليلها عن المادة إلى كيان آخر ، ولا يبق منها إلا ما يستحق البقاء والمونادات التى قضت حياتها فى تهذيب نفسها وتربيتها بالفن والمعرفة أحق من غيرها بالبقاء . الخلود .

(2) Feuerbach, L. : Darstellung, Entwicklung und Kritik der Feibnizschen Philosophie (1837) .

وامتد هذا التأخير حتى بلغ ذروته في كتاب صدر حديثا له انز هينس هولس، حاول فيه أن يفسر ليبنتز تفسيراً مادياً ملحداً^(١)، وأن يثبت بكل وسيلة مشروعة وغير مشروعة أن فلسفته فلسفة مادية تنسهر وراء المثالية، وأن إيمانه بالله ليس إلا الحادا مقنماً ! بل لقد أصبح ليبنتز في رأى المؤلف هو نموذج الملحد، كما أصبح حديثه عن الله مجرد رواهب من تدين شخصى غريب على مذهبه الحقيقى ! وإذا كان العارفون بليبنتز قد حنقوا أشد الحنق على هذا التفسير المتعسف، فإنه قد لفت الانظار على أية حال إلى مسألتين هامتين: أما المسألة الأولى فهى أن الحدود التى توضع عادة بين الواحدية الروحية والواحدية المادية ليست حدودا واضحة ولا فاصلة بالقدر الكافى، أما الثانية فهى أن نظرية ليبنتز عن الله لا تزال فى حاجة إلى مزيد من النقد والتمحيص والتفسير، ولعل الغاضبين على هذا التفسير أن يكونوا على حق فى غضبهم، فمثل هذا التفسير لليبنتز أو غيره — وإن استحق الاعجاب بجرأته أو تهوره ! لا يتم إلا على حساب المذهب نفسه، ولا يتناسب فيه الربح مع الخسارة. وإذا أردنا أن نحافظ على اتساقه فلا بد من التوضيحية بجوانب رئيسية من مذهب الفيلسوف على أساس أنها « غريبة عنه ». ومن يدرى ؟ فقد يؤدى هذا بصورة ضمنية إلى إدانة الفيلسوف وإثبات نفاقه وتعدد وجوهه. وهو خطر لا يمكن المغامرة به فى كل الأحوال.. فقد يرضى زهر المفسر صاحب رأى الجديد العنيد، ولكنه سيضال الباحث المتواضع الذى يسعى إلى وضع المذهب فى إطاره التاريخى الصحيح.

وربما كانت الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر أكثر من ذلك

(1) Holz; Heinz Heing. Leibniz. Stuttgart, W.Kohlhammer, 1958, 164 pp. (Urban Bucher. 34).

إنصافاً لروح الفيلسوف وحروفه — فهمهم أولاً يوهان فريدرش هربارت (١٧٧٦ - ١٨٤١) وبرنهارد بولزانو (١٧٨١ - ١٨٤٨) وهرمان لوتزه (١٨١٧ - ١٨٨١) يتأثرون بليبنتز في مذاهبهم الميتافيزيقية والمنطقية، ويفسرونه كما كان يجب لنفسه أن يفسر — أعنى كفيلسوف إلهي ومنطقي يبحث عن الحقائق الخالدة في عقل الله وعقل الإنسان خليفته وصورته المصغرة على الأرض . ولم يسكت هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بانصاف ليبنتز ، بل بثوا الحياة في فلسفته ، وبخاصة نظريته في المونادات أو الكائنات البسيطة غير المادية ، أو عناصر الواقع المحملة بالطاقة التي بنى عليها هربارت ميتافيزيقاه . وقد كان لوتزه وبولزانو فضل كبير في نقل مذهب ليبنتز في صورته النقية إلى القرن العشرين .

بدأ الحوار الحى العميق مع أفكار ليبنتز مع بداية هذا القرن ، ففي سنة ١٩٠٠ نشر برتراند رسل كتابه العظيم « عرض نقدي لفلسفة ليبنتز ^(١) » الذىذهب فيه ، إلى أن الرياض والمنطق هما محور فلسفته ، وأن قضية « تضمن الموضوع للمحمول » هي أساس مذهبه الميتافيزيقى عن الجواهر البسيطة أو المونادات . ونشر الفيلسوف الفرنسى لوى كوتيرا كتابه : « منطق ليبنتز » سنة ١٩٠١ وضمنه وثائق لم يسبق نشرها ، فلقت الأنظار إلى أن هذا المنطق « ليس قلب المذهب وروحه فحسب ، إنما هو كذلك محور نشاط ليبنتز العقلى . » ثم توالى البحوث التى تؤكد أبوة ليبنتزة

(1) Bertrand Russell ; A critical exposition of the philosophy of Leibniz .

راجع تلخيصاً وعرضاً له فى مقال لاستاذنا الدكتور عثمان أمين فى مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ، تحت عنوان رسل وفلسفة ليبنتز ، ص ١٦

المنطق الرياضى الحديث ، ومن أهمها بحوث هينريش شولس الذى بلغ به الحب والتقدير للفيلسوف أن سمى لغة الحساب المنطقى « لغة لايبنتز ». ولا شك أن فضل لايبنتز على المنطق الحديث لا ينكر ، فقد وجهه إلى الطريق الذى يسير فيه بما كتبه فيه ودعا إليه من « تريبض » المعارف المختلفة — بما فى ذلك الميتافيزيقا ١ — وإنشاء لغة تصورية حسابية تقضى على الخلافات والمجادلات الدائرة على مسرح الفلسفة والمعرفة جميعا ١ والواقع أن من الصعب تحديد أثره على ازدهار المنطق الرياضى الحديث بمدة سنة ١٨٥٠ ، وإن كان أثره عليه قد انضح بصورة قاطعة بعد بداية القرن ، بفضل بحوث رسل و كوتيرا التى أشرت إلىها منذ قليل ^(١) . ولعل أهم ما فى هذا كله هو أن لايبنتز قد جعلنا أقدر على فهم العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والرياضة . ولذا لم يكن من الممكن ولا من العقل أن تغفل الفلسفة عن شخصيتها وروحها ومنهجها لتغرق فى الرياضة ، فأنها تستطيع مع ذلك أن تفيد من نتائج الرياضة والعلوم الطبيعية . وهذا هو الدرس الحى الذى أخذته معظم الفلسفات العلمية المعاصرة من لايبنتز . هذا إلى جانب درس آخر لا يقل عنه أهمية : وهو أن يعلم الفلاسفة كيف يرتفعون فوق حدود التخصص الضيقة ، ويعودوا عيونهم وقلوبهم على النظرة الكلية المقامالية ، والحكم المتفرع النزيه . وهذه النظرة الكلية التى لا يقلل لها طرف عن مكان الفرد من المجموع . والجزء من الكل هى التى تستطيع أن تصحح أخطاء التخصص العلمى الضيق والضرورى فى آن واحد . بيد أن تأثير لايبنتز لم يقتصر على المنطق الحديث . ويبدو من

(١) راجع الفصل القيم عن منطق لايبنتز فى كتاب المنطق الرمزى نشأته وتطوره ، للدكتور محمود فهمى زيدان ، ص ٥١ — ٦٣ — بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٣ .

المسير أن نحصر أفضاله على مختلف جوانب المعرفة قبل أن نقزود بالانفارة السكلية المتكاملة لتفكير هذا الرجل الموسوعي العجيب . فحيثما تلفطنا عثرنا على آثاره هنا أو هناك . قد يمكننا أن نتبين بصماته الواضحة على العمليات اللغوية والمنطقية للوضعيين الجدد ، وكتابات علماء النفس التحليل عن اللاشعور (ويكفى أن نذكر نظرية يونج عن اللاشعور الجمعي) وفلاسفة الحياة « من فرنسيين وألمان عن الطاقة الحيوية ، وفلاسفة العلم عن الطاقة والقوى الدينامية . ولعل تأثيره أن يكون قد اتضح بأجلى صورة على فلسفة وايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧) الذى بدأ من الرياضة والفيزياء ليصل بمقامرته الفكرية الإنسانية العميقة إلى مذهب ميتافيزيقى اعتدى فيه بأفلاطون وأينشتاين على السواء !

وإذا كان السؤال عن تأثير ليبنتز على فروع المعرفة المختلفة سؤالاً لا يزال ملحاً ولا يزال فى حاجة إلى دراسات مستفيضة ، فإن السؤال عما بقى حياً من فلسفته أو بالأحرى عما ينبغي أن يبقى منها مؤثراً فعلاً - هو سؤال أشد إلحاحاً : وقد أشرنا إلى رأيه فى الفلسفة الخالدة ، ودعوته للرجوع إلى الرواد الأعلام من مفكرى الماضى لتأخذهم الحقيقة السكامة فى كل فكر عظيم ، ونوسع من نظارتنا المحدودة بقصورنا وعجزنا البشرى . ونحن اليوم فى أشد الحاجة إلى تلبية هذا المطلب والانصات لهذا الصوت . فما أكثر الدروس التى يمكن أن نتعلمها منه . ولعل من أهمها أن تكون رغبتنا فى التلقى والتعلم أكبر من شهوتنا للهدم والتعطيم . وقد عبر ليبنتز بنفسه عن هذا المعنى الجميل الجليل فى رسالة كتبها إلى ريمون Remond فى اليوم السادس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧١٤ وقال فيها : « ولو كان لدى الفراغ السكافى لعددت مقارنة بين مذهبي ومذاهب القدماء وغيرهم من الرجال

القادرين . أن الحقيقة لأوسم لإنشاراً مما يظن الناس ، ولكنها كثيراً ما تكون مزينة مصبوغة الوجه ، وكثيراً ما تضعف وتفسد بفعل الشوائب التي تضر بها أو تقلل من نفعها . ولوتبيننا آثار الحقيقة عند المتقدمين لاستخلاصنا القبر من الوحل ، واللاس من المنجم ، والنور من الظلام ، ولكانت هذه في الواقع هي الفلسفة الخالدة » .

هذه الكلمات هي خير ما نقيم به حديثنا عن ليبنتز .
فهل ما تزال هذه الفلسفة الخالدة ممكنة ؟

إن الإجابة تحتاج إلى الحكمة والشجاعة . وليبنتز هو خير مثل على الحكمة والشجاعة .

المونادولوجيا

و

المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي

تقديم

كتب ليبنتز للمونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي في سنة ١٧١٤ ، أى قبل وفاته بسنتين اثنتين. وتعد هاتان الرسالتان من أهم ما كتب وأعمقه دلالة على مذهبه الفلسفى وأكثره توفيقا فى صياغة والمهارة عنه .

والرسالتان متفقتان فى الهدف والقصد ، ويحتمل أن يكونا قد كتبيا فى وقت واحد أو فى فترتين متقاربتين ، ويختلف الشراح فى ترتيبهما الزمنى ، وإن كان المترجم والشارح الانجليزى القدير روبرت لانا يؤكد أن المبادئ وضعت قبل المونادولوجيا (١) .

ولعل اندريه روبينييه (٢) الذى نشر أعمال ليبنتز وحققها وصدرت فى باريس سنة ١٩٥٤ أن يكون محقا فى قوله فى مقدمة هذه النشرة أنها أشبه شىء بالوصية (٣) ولعل أحد مؤرخى الفلسفة الأعلام — وهو كورت هيلد برانت (٤) — فى كتابه عن ليبنتز ومملكة النعمة أو الفضل الالهي ، أن يكون على حق كذلك فى إشارته إلى منزلة هذين الكتابين الصغيرين من مذهب ليبنتز العام . فهو يقول انهما يعبران عن أكل صيغة وصل إليهما ليبنتز فى ذروة نهجه الفكرى ، كما يتوجان هذا الفكر من ناحية

(1) The Monadology & other philosophical writings.
Translated with introduction & notes by Robert Latta, Oxford
University Press, 1. Edition 1898. Reprinted 1965. p. 216.

(2) A. Robinet.

(3) Presque un testament.

(4) Kurt Hildebrandt; Leibniz und das Reich der Gnade,
Haag. 1953. S. 222.

المضمون ، ولذلك فهما مختلفان عن معظم أعماله التي تتناول مجالات أخرى وتعبر عن وجهات نظر جزئية .

ولا يقتصر الأمر في شأن هذين الكتابين - أو ان شئت الكتبيين ! - على زمن التأليف أو شكله ، وإنما يتجاوزه إلى ما بينهما من صلة عميقة من ناحية المحتوى والمضمون . فالفياسوف يمرض فيها أفكاره الأساسية ، وإن كان قد توخى في المبادئ أن تخرج إلى الناس بأسلوب أبسط ولغة أيسر ، لأنه لم يتوجه بها إلى زملائه الفلاسفة كما فعل في المونادولوجيا ^(١) ومع ذلك فإن من الخير دائماً أن تقرأ المبادئ مع المونادولوجيا أو بالأحرى قبلها . لتكون تمهيداً لها أو تمليقاً عليها . ومن الخير أيضاً ألا نقلل من قيمة هذه المبادئ التي يشير صاحبها في رسالته المذكورة إلى أهميتها ومكانتها من مذهبه كله .

ليست المونادولوجيا مجرد تمهيد لفلسفة ليبنتز ، وإنما هي عرض مركز لمبادئها الأساسية التي عبر عنها في سائر بحوثه ، وبسطها بوجه خاص بصورة لا تخلو من الاضطراب والاستطراد في رسالته عن العدل الإلهي (القيوديسيه) . ولم تغب هذه الحقيقة عن بال الفيلسوف ، إذ نجده يشير بنفسه على هوامش مخطوطة المونادولوجيا لإشارات عديدة إلى فصول تلك الرسالة التي توسعت في شرح بعض المسائل التي تتناولها المخطوطة الصغيرة . وربما جاز لنا أن نقول مع مؤرخ الفلسفة المعروف يوحنا اردمان إن المونادولوجيا موسوعة صغيرة الحجم تضم كل فلسفة ليبنتز ، وليس من السهل بطبيعة الحال أن

(١) راجع الرسالة التي بعثها ليبنتز إلى نيقولا ريمون N. Remond في

تقيم هذه الموسوعة الصغيرة - غير الميسرة ١ - بعد أول قراءة . إذ لا غنى للقارىء عن الإلمام بجوانب عامة من تفكير ليبنتز ، ولا غنى له أيضا عن النظر فيها مرة بعد مرة !

تتناول المونادولوجيا فلسفة ليبنتز في الجوهر . ويمكن القول بأنها تتألف من قسمين ، يشرح الفيلسوف في أولهما طبيعة الجواهر عامة ، ما خلق منها وما لم يخلق ، التي يتكون منها العالم في مجموعته ، ويفسر ثانيهما طبيعة العلاقات المتبادلة بينها على سبيل التأثير والتأثر ، بحيث تكون عالما واحداً بمفرده ، هو - في رأيه ١ - أصلح وأفضل عالم ممكن . ويمكن أن تدرج الفقرات من ١ إلى ٤٨ تحت القسم الأول ، أما القسم الثاني فيضم الفقرات الباقية (من ٤٩ إلى ٩٠) ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقسم القسم الأول إلى ثلاثة أجزاء رئيسية يفسر ليبنتز في أولها (من الفقرة ١٠ - ١٨) طبيعة المونادات المخلوقة ، ويميز في ثانيهما (من ١٩ إلى ٣٠) الأنواع الثلاثة الكبرى من المونادات المخلوقة ، كما يشرح في الجزء الثالث (٣١ - ٤٨) كيف يتم الانتقال من أعلى أنواع المونادات المخلوقة (وهى الوعى أو الفهم) إلى المونادة الوحيدة التي لم تخلق (وهى الله) عن طريق المبدأين العقلين الأساسيين ، ونعنى بهما مبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافى . وبهذا يقدم لنا رؤيته للسكون بوجه عام ، ويكشف تدرج الكائنات الفردية التي يتألف منها طبقة فوق طبقة .

أما القسم الثانى فيمكن بدوره أن يتفرع إلى ثلاثة أجزاء ، تبين كما قدمت طبيعة العلاقات بين الجواهر بصورة أوفى وأتم . فالجزء الأول (من ٤٩ إلى ٦٠) يعرض للمبادئ العامة التي تقوم عليها العلاقة بين الجواهر من خلال التجانس المتدبر أو الاتساق المقدر ومذهب ليبنتز المشهور -

والشبهه أيضا ١ - عن أفضل العوالم الممكنة ١ ويشرح الجزء الثانى (من ٦١ إلى ٨٢) العلاقات القائمة بين أنواع معينة من الجواهر شرحاً مستفيضاً كما يعالج مسائل معقدة بالكائن الحى وطبيعة العلاقة بين النفس والجسم ، بما فى ذلك الحياة والموت والخلق والفناء . أما الجزء الثالث (من ٨٣ إلى ٩٠) فيضم النسق الكامل للعلاقات فى وحدة واحدة هى الله ، ويتناول التفرقة بين الملل الفاعلة والملل الغائية والتجانس بينهما فى نهاية المطاف - وهو التجانس الذى يقوم عليه التمييز بين النفس والجسم - ثم يضيف إليه تفرقة أخرى وتجانسا آخرين « المملكة الفيزيائية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للفضل الالهى » ، أى بين الله بوصفه البناء الأعظم والمهندس المدبر للالة السكونية الهائلة ، وبين الله بوصفه الحاكم المهيمن على مدينة الأرواح ، والراعى الحكيم والأب الرحيم .

ولا بد من القول بأن هذا التحليل — الذى اقتبسناه عن العالم الانجليزى لاتا - ليس إلا مدخلا مبسطا لقراءة هذا النص الرائع العسير . وهو لا يخلو بطبيعة الحال من التعسف والتسر ، ولا يغنى عن بذل الجهد والصبر ،

وقد وضع ليبنتز المونادولوجيا تذكيراً لإقامته فى باريس (التى قطعها لفترة امتدت من أوائل سنة ١٦٧٢ حتى أوائل ١٦٧٦) وأهداها فى المقام الأول لنيكولا ريمون وطائفة من العلماء والفلاسفة الفرنسيين نذكر من بينهم أرنو، ريمون، وماالبرانش، وهييجنز، وهوبه ، وفوشيه، وماريوت^(١)

(١) الاسماء على الترتيب :

Foucher — Arnauld — Nicholas Remond — Moriotte —
Malebranche — Huygens — Huet.

ولم يكن لايبنقز هو الذى وضع لها العنوان الذى تعريف به اليوم ، فقد وجدت المخطوطات التى تركها فى مكتبة هانوفر الملكية ، التى قضى فيها الجانب الأكبر من حياته ، بغير عنوان محدد ، وكانت تشتمل على مشروع الكتاب ونسختين معتمدين بخط يده ، فضلا عن نسخة رابعة موجودة بالمكتبة الأهلية بفيينا تحت عنوان « مبادئ الفلسفة للسيد لايبنقز » . والعنوان الحالى الذى اشتهرت به يرجع إلى عالم القانون الإلمانى هينريش كولر^(١) الذى ترجم الكتاب للألمانية ونشره فى سنة ١٧٢٠ تحت عنوان مرهق طويل : « مبادئ السيد جوتفريد فيلملم لايبنقز عن المونادولوجيا وكذلك من الله ووجوده وصفاته والنفس الإنسانية ، إلى جانب دفاعه الأخير عن مذهبه فى الاتساق المدبر فى وجه اعتراضات السيد بايل^(٢) » .

وقد شاع فترة طويلة من الزمن أن لايبنقز أهدى المونادولوجيا للأمير يوجين أمير سافوى ، وذلك منذ أن ترجمها ج ، كوتن^(٣) إلى اللاتينية سنة ١٧٣٧ (وقد ضمها يوحنا أوارد أردمان إلى طبعته الكاملة لأعمال لايبنقز فى سنة ١٨٤٠) تحت عنوان « رسائل ميخائيل فيزيقية مهداة لسمو الأمير يوجين^(٤) » .

ومن طريف ما يحكى فى هذا الصدد أن الأمير سمع عن كتاب لايبنقز عن المثل الإلهى (التيوديسيه الذى ظهر سنة ١٧١٠ ، ولعله قد سمع عنه

(1) Heinrich Köhler .

(2) Bayle .

(3) J. Koethen .

(4) Theses metaphysicae in gratiam serenissimi principis Eugenii .

من فم صوفي شارلوتيه ملكة روسيا وراعية لابينتز وصديقه . ويبدو أن الأمير اطلع على « الشيوديسيه » ورجا الفيلسوف أن يقدم له موجزا مبسطا لمذهبه الفاسفى . ويبدو أيضا أن النشوة أخذته بهذا السكتيب حتى لقد احتفظ به كالجوهرة فى صندوق مقفل ، مما جعل صديقه الدوق دى بونيفال^(١) يكتب لابينتز مدياعيا : « أن الأمير يحتفظ بكتاباتك كما يحتفظ الرهبان فى مدينة نابولى بدم القديس يانويواربوس . إنه يسمح لى بقتيله ثم يسارع بإغلاق الصندوق عليه ! » .

ولكن لم تلبث الأيام أن كشفت عن خطأ هذا الرأى . إذ بين جرهارت^(٢) سنة ١٨٨٥ فى الجزء السادس من طبعته السكاملة لأعمال لابينتز أن لابينتز لم يهد الأمير غير كتابه عن المبادئ ، بعد أن طلب منه هذا الأخير أن يقدم له تعريفا مبسطا لمذهبه . تؤيد هذا الرسائل التى تبادلها لابينتز مع نيقولا ريون والدوق النمساوى الكسندر دى بونيفال الذى كان صديقا حميا للأمير يوجين وتوسط فى تقديم لابينتز له أثناء إقامته فى فيينا من خريف سنة ١٧١٢ . إلى خريف سنة ١٧١٤ .

وقد ظهرت المبادئ مطبوعة لأول مرة فى شهر نوفمبر سنة ١٧٢٨ فى مجلة العلماء التى كانت تصدر فى باريس بعنوان « أوروبا العالمية » وذلك اعتمادا على المخطوطات الأربع المحفوظة فى مكتبة هانوفر وعلى نسختين منها فى المكتبة الأهلية بباريس والمكتبة الأهلية بفيينا .

وتشترك المبادئ مع المونادولوجيا فى قضايا كثيرة ، وتوشك بعض فقراتها أن تكون اصداء لأصواتها أو تنويعات على ألحانها الأساسية . وهى

(1) Claude Alexandre de Bonneval.

(2) G. J. Gerhardt.

لهذا بمثابة مدخل إليها أو دراسة تمهيدية لها . مما يرجح رأى الشراح عن تأليفهما في وقت واحد أو على الأقل في فترتين زمنيتين معتدلتين .

وتكشف النظرة العابرة إلى النص عن شيء غير قليل من الغموض والتفكير في ترتيب المادة . ولكننا لو تعمقنا التقسيم الأصلي الذي وضعه ليبنتز بنفسه لوجدنا أن النص يتحدث ابتداء من الفقرة الأولى حتى السادسة عن المونادات الخالقة في ذاتها وفي علاقاتها ببعضها البعض ، بينما تتناول سائر الفقرات طبيعة الله بوصفه السبب الأول والأخير للكون ، والنتائج المترتبة على قدرته وحكمته وكمالته وخيريقته . ويلاحظ القارئ المعاني أن المبادئ تمر مروراً عابراً ببعض المسائل الرئيسية التي تعالجها المونادولوجيا أو تلمسها في خفة وسرعة . فهي على سبيل المثال لا تذكر شيئاً عن المبدأين المنطقيين اللذين تقوم عليهما المعرفة البشرية . ولا تنف وقفة كافية عند فكرة التجانس المدبر أو الاتساق القدر .

ولكن هذا كله لا يقل من شأن المبادئ ولا يوهن من صلتها الوثيقة بالمونادولوجيا ، سواء في طريقة التناول أو التعبير .

وتعتمد هذه الطبعة العربية لكتاب ليبنتز على طبعة روينيه النقدية التي حققها على المخطوطات المحفوظة في مكتبات هانوفر وفيينا وباريس وقارن بينها وزودها برسائل لم يسبق نشرها وصدرت في باريس عن المطابع الجامعية الفرنسية سنة ١٩٥٤ . وهي طبعة تمتاز على طبعات جرهات الذي لم يلزم إلا بمخطوطات هانوفر دون الرجوع لنسخها المحفوظة في فيينا وباريس . وقد أضفنا إليها الملاحظات التي دونها ليبنتز بنفسه على المخطوطة الأصلية في مكتبة هانوفر وأشار فيها إلى المواضع المقابلة للنصوص في كتابه عن العدل الإلهي . كما أفتنا كذلك من الترجمة الألمانية التي قام بها

أرتود بوخيناو^(١) وراجعها وقدم لها الفيلسوف أرنست كاسيرر^(٢) وظهرت سنة ١٩٠٩ في المجلد رقم ١٠٨ من سلسلة « المكتبة الفلسفية » ثم نشر النص الأصلي وترجمته الألمانية ونقحه وقدم له وعلق عليه الأستاذ هيرت هيرنج وظهر في المجلد ٢٥٣ لسنة ١٩٦٩ من نفس السلسلة التي يصدرها الناشر فليكس ميئر في مدينة هامبورج^(٣) ، واهتدنا أخيراً في كتابة التمهيد لهذا الكتاب بالكتاب القيم الذي وضعه الاستاذ يواخيم فانيبوش عن حياة ليبنتز وفلسفته وأثره على الحضارة العالمية ، وأصدرته هيئة « انترناسيونيس » في سنة ١٩٦٦ بمناسبة الاحتفال بمرور مائتين وخمسين سنة على وفاة ليبنتز . ودينى نحو هذا الكتاب أكبر من أن يفويه شكر أو عرفان .

أما كتاب « روبرت لانا » الذي أشرت إليه في بداية هذا التقديم^(٤) ، فقد استفدت منه فائدة لا تقدر ، واعتمدت على ترجمته الرائعة وتعليقاته القيمة على المونادولوجيا والمبادئ . وقد استمد « لانا » أغلب هذه التعليقات المستفيدة من كتابات ليبنتز نفسه ، كما أشار في مواضع كثيرة إلى نصوص

(1) Artur Buchenau.

(2) Ernst Cassirer

(3) Cr. W. Leibniz: Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison. Monadologie. Hamburg, Verlag Felix Meiner 1946. Band 253 der Philosophischen Bibliothek (Französisch Deutsch) S.XIV, 73, Hrag. von H. Herring.

(4) Joachim Vannebusch; G. W. Leibniz. Philosopher and politician in the service of a Universal Culture. Bad Godesberg, Inter — Nationes, 1966, P. 55.

(٥) أود أن أقدم شكري القلبي إلى الصديق الكريم الاستاذ أحمد الحكيم الذي أعارني هذا الكتاب القيم ...

المعاصرين أو السابقين ، ومراسلاته مع علماء عصره . ويرجم الفضل في
الهوامش التي تجدها بين يديك وفي عديد من الأفكار والاشارات التي
تضمنتها المقدمة إلى الطبعة المثالية التي عنى بها هذا العالم الانجليزى القدير،
أما مواضع الخطأ والقصور أو التقصير فأنا وحدى المسئول عنها .
هذا وأرجو من ترجمه هذين العمليين والمقدمة التي كتبت لهما
والملاحظات والتعليقات والإشارات المختلفة التي وردت فيهما أن تعين القارئ
العربى على دخول عالم هذا الفيلسوف ، وتشجعه على المزيد من الاطلاع
على تراثه والاحاطة بجوانب مذهبه والتعاطف مع شخصيته وفكره، وتقدير
أثره على تطور الفكر والحضارة الانسانية .

المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي

المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي :

١ — الجوهر كائن قادر على الفعل . وهو بسيط أو مركب فالجواهر البسيطة هو الذي لأجزاء له ، والجوهر المركب ^(١) هو المجموع المؤلف من من جواهر بسيطة أو مونادات . وموناس كلمة يونانية تدل على الوحدة أو على ما هو واحد . الأشياء المركبة أو الأجسام كثرة ^(٢) . والجواهر البسيطة ، والحيوانات ، والنفوس ، والعقول (الأرواح) ^(٣) وحدات . ولا بد أن تكون هناك جواهر بسيطة في كل مكان ، إذ لولا البسيطة ما وجدت المركبة . يترتب على هذا أن تكون الطبيعة كلها ممثلة بالحياة ^(٤) .

٢ — لما كانت المونادات بلا أجزاء . فلا يمكنها أن تتولد أو تفسد ^(٥) ؛ ولا يمكنها أن تبدأ أو تنتهي على نحو طبيعي ، ولهذا فهي

(١) انظر المونادولوجيا ، الفقرة . د ٣ ، والتعليق عليها .

(٢) في الاصل بصيغة الجمع multitudines

(٣) في الاصل Esprits ويترجمها المترجم الانجليزي بالارواح Spirits لا بالعقول minds كما يفعل في أغلب الحالات .

(٤) انظر المونادولوجيا ، الفقرة (١ . ٢) والقول بانقسام المادة إلى مالا نهاية كالقول بوجود الجواهر المركبة في كل مكان ، لأن الذي يقبل القسمة لا بد أن يكون مركبا . ولأن الجواهر المركبة مكونة من جواهر بسيطة . ولهذا توجد الجواهر البسيطة أو البكائنات الحية في كل مكان .

(٥) أولا يمكنها أن تتكون أو تنفني .

تبقى ما بقى العالم الذى يقبل التغير ولكن لا يقبل الفناء^(١) . وليس من المستطاع أن تكون لها أشكال ، وإلا كانت لها أجزاء^(٢) . يقرتب على هذا أن المونادة ، بما هى كذلك وفى لحظة بعينها ، لا يمكن تمييزها عن مونادة أخرى إلا عن طريق خصائصها^(٣) وأفعالها الباطنة^(٤) التى لا تخرج عن أن تكون هى ادراكاتها (أى تمثلات المركب أو ما يوجد خارجها فى البسيط^(٥)) ، ونزوعاتنا (أى إتجاهها للانتقال من إدراك إلى آخر) التى هى مبادئ التغير . لأن بساطة الجوهر لا تحول البنية دون كثرة

(١) حرفيا : الذى سيتغير ولكنه لن يدمر ، وقد تابعت المترجم الألمانى فى هذا التصرف .

(٢) إذ لو كان للمونادة شكل لكانت ممتدة أو مكانية ، ولما كان الممتد يقبل القسمة ، فلن تكون المونادة بسيطة بل مركبة ، أى ذات أجزاء .

(٣) أو كيفياتها وصفاتها .

(٤) ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن ندرك المونادة عن طريق الحواس . فالحواس لا تقدم لنا الجوهر نفسه ، بل مجرد ظاهرة مدعمة . ويوضح ليبتز هذه النقطة فى رسالته إلى بير لنيجيوم (٧١١) بقوله : « أن الأرواح والنفوس والجواهر البسيطة أو المونادات بوجه عام لا يمكن أن تعرف عن طريق الحواس والخيال ، لأنها لا تحتوى على أجزاء .

(٥) المركب ، بما هو مركب ، يتألف من أجزاء إلى أجزاء ، أو اجزاء فوق اجزاء ، ولكن وجوده وجود ظاهرى .

الأحوال المختلفة التي يجب أن توجد معقدة في هذا الجوهر البسيط نفسه كما يجب أن تتألف من علاقاته المتنوعة مع الأشياء الخارجية . وهذا شبيهه بمركز أو نقطة يوجد بها — على الرغم من بساطتها العامة — عدد لا حصر له من الزوايا التي تتكون من الخطوط التي تتلاقى فيها^(١) .

٣ — كل مافي الطبيعة ملاء^(٢) . هناك جواهر بسيطة في كل مكان ، تختلف عن بعضها البعض اختلافاً فعلياً عن طريق أفعال خاصة بها^(٣) تقوم باستمرار بتغيير علاقاتها . وكل جوهر بسيط أو مونايدة متميزة تتكون مركز جوهر مركب (كالحيوان مثلاً) ومبدأ تفرد^(٤) محاطة بكتلة مؤلفة من عدد لا نهاية له من المونادات الأخرى . هذه المونادات تتكون الجسم الخاص بهذه المونايدة المركزية التي تتمثل طبقاً للانفعالات التي تعتبره^(٥) — وكأنما هي أشبه بالمركز — الأشياء الموجودة خارجها . وهذا الجسم عضوى ، وإن كان يؤلف نوعاً من الجهاز الآلى الذاتى الحركة^(٦) أو الآلة الطبيعية التي لا تعتبر آلة من حيث هي كل فحسب ، بل كذلك في أصغر أجزائها

(١) انظر المونادولوجيا ، الفقرات من ٣ إلى ١٥ .

(٢) أو الطبيعة كلها ملاء Plenum Pleins

(٣) أى أن كل مونايدة تتميز عن سواها بما فيها من فاعلية تلقائية تنزرد بها عن كل ماعداها . وهذا هو الذى يجعلها وحدة حقيقية مستقلة .

(٤) Unicité وقد فضلتها على الواحدية حتى لا تختلط بالمذاهب الفلسفية التي تطلق عليها هذه الصفة لتفسيرها العالم ابتداء من فكرة أو مبدأ واحد .

(٥) لا يعنى هذا بالطبع أن المونادات التي تتكون الجسم تتأثر وتأثر فعلياً أو واقعياً بالأشياء الخارجية . إن ليستز يلاحظ هنا إلى التعبير بلغة شعبية مبسطة .

(٦) أو الاوتومات .

التي يمكن ملاحظتها^(١) . ولما كانت كل الأشياء مرتبطة ببعضها البعض نتيجة لامتلاء العالم ، وكان كل جسم يؤثر على كل جسم آخر تأثيراً يقل أو يكثر حسب مسافة البعد بينهما ، كما يتأثر تبعاً لذلك برد فعله ، فيترتب على ذلك أن تكون كل موناة مرآة حية قادرة على الفعل الباطن ، تمثل العالم من وجهة نظرها ، كما تخضع لنفس النظام الذي يخضع له^(٢) والادراكات (التي تقع في داخل) الموناة تنشأ عن بعضها البعض طبقاً لقوانين النزوع أو العلة الغائية المتعلقة بالخير والشر التي تتكون من الادراكات الملحوظة منظمة كانت أو غير منظمة — كما تنشأ التغيرات التي تلحق الأجسام والظواهر الخارجية وفقاً لقوانين العلة الفاعلة أي لقوانين الحركة^(٣) . وهكذا يوجد اتساق كامل بين إدراكات الموناة وحركات الأجسام ، وهو اتساق سبق تقديره منذ البدء بين نظام العلة الفاعلة ونظام العلة الغائية ، وفي هذا يمكن التوافق والاتحاد الطبيعي بين النفس والجسم ، بغير أن يفتر أحدهما على تغيير قوانين الآخر^(٤) .

(١) أنظر الفقرة (٦٤) من المونادولوجيا .

(٢) أو تشبهه في نظام تكوينها .

هل كان ليمتاز ينبأ بحده الصائب بما ذهب إليه بعض العلماء الطبيعيين في عصرنا (نيلس بور) من أن بناء الذرة نموذج مصغر لبناء الكون ، على بعد الفرق بين الذرة والموناة ١٩ .

(٣) ليست الحركات والرغبات سوى درجات مختلفة من النزوع *Appetition* أي الانتقال من إدراك واع أو غير واع إلى إدراك آخر . والنزوع غير الواعي حركة أو علة فاعلة لا تتجه لغاية ، أما النزوع الواعي أو الرغبة فتضع لنفسها غاية تتعلق بالخير أو الشر ، أي علة غائية .

(٤) انظر المونادولوجيا ، الفقرة ٧٨ وما بعدها .

٤ — تؤلف كل موناة ذات جسم خاص بها جوهرًا حيا . ولهذا لا توجد فحسب حياة في كل مكان ، متصلة ^(١) بأعضاء أو أدوات ، بل إن هناك درجات لا نهاية لها بين المونادات ، إذ أن بعضها يقسم قليلا أو كثيرا في بعضها الآخر . فإذا توافرت الموناة أعضاء جملة ^(٢) بحيث تحوى الانطباعات التى تستقبلها ، كما تحوى تبعا لذلك الادراكات التى تمثلها (أى تمثل هذه الانطباعات) على فروق بارزة ومتميزة (على نحو ما نجد ذلك عندما نلاحظ أن شكل السوائل فى العينين يساعد أشعة الضوء على التركيز وقوة التأثير) ، فإن هذا يمكن أن يؤدى إلى الإحساس ^(٣) ، أى إلى إدراك مصحوب بالتذكر ، ينتهى منه صدى معين لفترة طويلة ، حتى تأتى المناسبة التى تتيح له أن يسمع . مثل هذا الكائن الحى يسمى **حيوانا** ، كما تسمى مونادته نفسا . وعندما ترتفع هذه النفس إلى مستوى العقل ، تصبح شيئا أكثر سموا وتعتمد روحا بين الأرواح ^(٤) ، كما سأبين ذلك بعد قليل .

(١) مرتبطة أو مصحوبة بأعضاء ... الخ .

(٢) أوهيئت ورتبت بحيث ... الخ .

(٣) راجع المونادولوجيا ، الفقرة (٢٥) — لم يوضح ليبنتز كيفية الانتقال من الإدراك غير الواعى إلى الإدراك الواعى ، وكل ما يحرص على تأكيده فى هذا الصدد هو أن إدراكات المونادات الواعية أقل غموضا وتشوشا واختلاطا من إدراكات المونادات غير الواعية ، كما أن أعضائها مختلفة فى تكوينها وترتيبها عن أعضاء المونادات الأخيرة . ويجب ألا ننسى أن تأثير المونادات على بعضها البعض تأثير مثالى خالص ، وأنه ليس فى العالم شيء غير المونادات .

(٤) الأرواح هنا تقابل esprits ، وهذا من المواضع القليلة التى يميز فيها ليبنتز الروح عن العقل .

بيد أن الحيوانات توجد أحياناً في حالة الكائنات الحية البسيطة ، كما توجد نفوسها في حالة المونادات البسيطة^(١)، ويتفق لها هذا حين لا تبلغ إدراكاتها درجة من التمييز^(٢) تكفى اتذكورها ، كما يحدث في نوم عميق خال من الأحلام أو في حالة الانعاش . ولكن أمثال هذه الإدراكات التي بلغت الغاية من الاختلاط لابد أن تنضج ثانية في الحيوانات^(٣) ، وذلك للأسباب التي سأعرضها بعد قليل (في الفقرة ١٢) . ولهذا فإن من الخير التمييز بين الإدراك^(٤) ، أو الحالة الداخلية للمونادة التي تتمثل بها الأشياء الخارجية ، وبين الوعي ، وهو الشعور الذاتي أو المتأمل^(٥) لهذه الحالة الداخلية ، وهو ما لا يتاح لجميع النفوس ، ولا لنفس واحدة في كل الأوقات ، وقد كان إغفال هذه التفرقة هو الخطأ الذي وقع فيه الديكارتيون الذين تجاهلوا وجود الإدراكات التي لا تكون مصحوبة بالشعور^(٦) ، على نحو ما يفعل

(١) أى في حالة الكائنات الحية والمونادات غير الواعية .

(٢) ne sont pas assez distinguées (ص ٤١٠)
عندما لا تبلغ درجة كافية من الشدة أو الحدة . not sufficiently sharp .
ولكنى لم أجد داعية لهذه الترجمة التفسيرية .

(٣) أى أن الإدراكات التي بلغت حالة من الغموض التام لابد أن ترجع إلى حالة الوضوح والوعي . ويشبه الغموض أن يكون نوعاً من الانقباض أو الانكماش أما الوضوح فهو أقرب إلى الانبساط والتمدد والانفتاح ..

(٤) يلاحظ أن الإدراك يقابل الـ Perception ، أما الوعي فيقابل الـ Apperception والشعور التام conscience ، وقد فضلت الوعي على المهم أو ما أشبهه (راجع التمهيد العام للكتاب) .

(٥) أى المعرفة التي تنعكس على نفسها وتتأمل ذاتها .

(٦) راجع المونادولوجيا ، الفقرة (١٤) .

عامّة الفاس عندما يستطون من حسابهم الأجسام التي لا يدركونها إدراكا حسيّا . وهذا هو الذى حمل الديكارتين أيضا على الاعتقاد بأن العقول وحدها مونات ، وأن النفوس الحيوانية ، ناهيك عن المبادئ الأخرى للحياة لا وجود لها على الإطلاق^(١) . وكما صدموا الرأى العام صدمة شديدة بفهمهم الإحساس عن الحيوانات ، فقد تعاطفوا^(٢) على العكس من ذلك مع الأحكام المسبقة التي يرددها العامة تعاطفا شديداً عندما خاطوا بين الأغماء الطويل الذى يأتى من اضطراب الإدراكات واختلاطها ، وبين الموت بهمناء الدقيق^(٣) الذى يتوقف معه كل إدراك .

ولهذا أيدوا الرأى الهاوى^(٤) الذى ذهب به أصحابه إلى فناء^(٥) بعض النفوس ، كما دعموا الزعم الفاسد الذى قال به بعض ذوى العقول من الأدهياء^(٦) الذين حاربوا خلود نفوسنا البشرية^(٧) .

(١) أو بعبارة أخرى هو الذى حمل الديكارتين أنفسهم على الاعتقاد بأن العقول هى المونات الوحيدة ، وأن الحيوانات الدنيا لا نفوس لها ، ناهيك عن مبادئ الحياة الأخرى التي اعتقدوا ألا وجود لها على الإطلاق .

(٢) أو وافقوهم عليها وأيدوهم فيها .

(٣) أو بمعناه المطلق .

(٤) أو الرأى الذى لا يستند إلى أساس .

(٥) حرفيا : دمار بعض النفوس .

(٦) يقصد أدعياء حرية الفكر .

(٧) راجع المونادولوجيا ، الفقرات ١٣ و ١٤ و ١٩ - ٣٠ و ٦٣ و ٧٠ و ٧٧ و ٨٢ ، وقد كتب لينتز إلى بيرلنج رسالة باللاتينية فى ١٧١٧/٨/١٢ أوضح فيها درجات المونادة وترتيبها وقال فيها إن المونادة أو الجوهر البسيط تملك بوجه عام القدرة على الإدراك والنزوع ، وهى إماموادة أولية أوله ، =

٥ — توجد بين إدراكات الحيوانات علاقة ارتباط تشبه من بعض الوجوه الاستنتاج العقل (أو العقل) ، ولكن هذه العلاقة لا تقوم إلا على تذكر الوقائع أو النتائج ، لا على المعرفة بالعلل (أو الأسباب) . ولهذا يهرب السكلب من العصا التي ضرب بها ، لأن إذا كرة تصور له الألم الذي سببته له هذه العصا . وبقدر ما يتصرف الناس تصرفاً تجريبياً ، أى فى ثلاثة أرباع أفعالهم ، فهم لا يقصرون إلا كما تقصرون الحيوانات ^(١) . ولهذا نتوقع مثلاً أن يطلع النهار فى الغد ، لأن الناس قد جربت ذلك دائماً : أما الفلاسكى فإنه يقتضى به على أسس عقلية . غير أن هذا القنبؤ نفسه سيخيب فى نهاية الأمر ، عندما تبطل ^(٢) عملة النهار التى ليست خالدة على الإطلاق .

ولكن الاستنتاج العقل الصحيح يعتمد على الحقائق الضرورية أو الأولية (الخالدة) ، مثل حقائق المنطق والحساب والهندسة التى تؤلف بين الأفكار برباط لا يقطر إلى الشك ، كما تؤدى إلى نتائج لازمة لا تختلف . والكائنات الحية التى لا تلاحظ لديها هذه النتائج تسمى حيوانات ، أما الكائنات الحية التى تعرف هذه الحقائق الضرورية فهى التى تستحق أن تسمى حيوانات عاقلة ، كما تسمى نفوسها عقولا . هذه النفوس قادرة على

== حيث يوجد السبب الأسمى للأشياء ، أو موناة مشتقة من هذا أى موناة مخلوقة . وهذه إما أن تكون مزودة بالعقل ، بوصفها شعوراً أو وعياً ، أو مزودة بأعضاء حسية فقط بوصفها نفساً ، أو لا تكون مزودة إلا بدرجة دنيا من الإدراك والنزوع ، بحيث تكون نوعاً من النفوس التى تقع باسم الموناة المجردة لأننا لا نعلم شيئاً عن درجاتها أو مستوياتها المختلفة .

(١) يضيف د لاتا ، الحيوانات الدنيا Bêtes ولم اجد داعياً لهذه الإضافة .

(٢) أو تنوقف عن الوجود . راجع المونادولوجيا ، ٢٦ — ٢٨ .

القامل ، قدرتها على اعتبار ^(١) ما يسمى بالآنا ، والجوهر ، والنفس ،
والعقل ، أى باختصار الأشياء والحقائق اللامادية . وهذا هو الذى يمكننا
من تحصيل العلوم والمعارف البرهانية ^(٢) .

٦ — لقد علمنا بحوث المحدثين ، ويؤيدها العقل فى ذلك أن
الكائنات الحية التى نعرف أعضائها ^(٣) ، أى النباتات والحيوانات ، لا تنشأ
عن عملية تعفن أو عن عاء ، كما تصور ذلك القدماء ، وإنما تنشأ عن بذور
سبق تشكيلها . من قبل ، ولهذا فهى لا تمدو أن تكون تحولات لكائنات حية
سبقتها فى الوجود . وفى بذور الحيوانات الكبيرة حيوانات صغيرة تسكن
عن طريق الحمل ثوبا جديداً ^(٤) تملأه ^(٥) وتتخذ منه وسيلة تمكنها من
من الغذاء والنمو . والى مسرح أوسع وتعمل على تكاثر الحيوان
الكبير ^(٦) . والحق أن نفوس الحيوانات البذرية (المنوية) البشرية غير
حائزة على العقل ، وإنما تصبح عاقلة عندما يطبع الحمل هذه الحيوانات
بالطبيعة البشرية . وكما أن الحيوانات بوجه عام لا تنشأ أبداً نشأة تامة

(١) أو ملاحظة .

(٢) راجع المونادولوجيا ٢٦ و ٢٨ — ٣٠ .

(٣) كل المونادات ذات أجسام عضوية ، وتتصل سلسلة المونادات والأجسام
العضوية من أدنى المونادات التى لا تكاد تدرك أجسامها إلى موناة المونادات
أو الله المنزوعة عن الجسمية كل التنزيه . وبين طرفى السلسلة كائنات لا نعرف عن
أعضائها شيئاً .

(٤) أو شكلاً خارجياً جديداً .

(٥) أو تجعله شيئاً خاصاً به .

(٦) راجع المونادولوجيا ، ٧٤ و ٧٥ .

مع الحل أو الانجاب^(١) فإنها لا تفسد فساداً تاماً فيما نسميه بالموت . لأن العقل يقول لنا إن ما لا يبدأ بداية طبيعية لا يمكن بالمثل أن ينقضى نهاية طبيعية في إطار النظام الطبيعي .

وهكذا فإنها عندما تتخلع قناتها أو غشائها^(٢) إنما ترجع إلى مسرح أصغر حيث يمكنها أن تكون قادرة على الاحساس ومنظمة تنظيماً حسناً كما كانت في المسرح الأكبر^(٣) سواء بسواء . وما قلناه منذ قليل عن الحيوانات الكبيرة ، يصدق بالمثل على تولد وموت الحيوانات البذرية نفسها ، أي أنها تنشأ عن حيوانات بذرية أخرى أصغر منها تعد هي كبيرة بالقياس إليها ، لأن كل شيء في الطبيعة يتعد إلى ما لا نهاية .

هكذا نجد أن النفوس والحيوانات كليهما لا يقبل التولد والافساد : وإنما هي تنشر ، وتطوى ، وتسكتسى ثوبا ، وتتخلع الثوب ، وتتحوّل (أشكالاً) إن النفوس لا تنفصل أبداً تمام الانفصال عن أجسامها^(٤) ؛ ولا تنقل من جسم إلى جسم آخر جديد عليها كل الجدة . وإذن فلا وجود لتناسخ الأرواح ، بل هناك تعول أو انسلخ^(٥) . إن الحيوانات لا تتغير إلا ببعض أجزائها ، تأخذ هذه وتتخلّى عن تلك^(٦) ؛ وما يتم مع التغذى شيئاً

(١) التولد أو الانسال generation

(٢) يضيف المترجم الانجليزي « لاتا » : غشائها أو غطاءها البالي .

(٣) راجع المونادولوجيا ، ٧٣ و ٧٦ و ٧٧ .

(٤) حرفياً / لا تتركها تماماً أو لا تتخلّى عنها .

(٥) حاولت المحافظة على المجانسة التي يعتمد إليها ليشتر بين التناسخ

Metempsychose والانسلخ أو التحول والاستحالة Metamorphose

(٦) راجع المونادولوجيا ، ٧١ و ٧٣ و ٧٧ . ويلاحظ أن أرسطو يدين

تناسخ الأرواح أو تجولها في نفوس أخرى في كتاب النفس ، ١ و ٣ و ٧٠ ب ١٣ .

وفي جزئيات صغيرة غير محسوسة ولكن بصورة دائمة يظهر فجأة وبصورة ملحوظة — وإن تكن نادرة — مع الحبل والموت اللذين يحملان الحيوانات تكسب الكثير أو تفقد الكثير دفعة واحدة .

٧ — لم نكلم حتى الآن بوصفنا فيزيقيين ^(١) ؛ وينبغي علينا الآن أن نرتفع إلى مستوى المثيا فيزيقا ، بحيث نستخدم المبدأ الهام الذي قلنا طبق بوجه عام ، وهو المبدأ الذي يقول إنه مامن شيء يحدث بغير سبب كاف ، أى أنه مامن شيء يتم وقوعه بغير أن يكون في إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدم سببا يكفي لتحديد علته وقوعه على هذا النحو لاعلى نحو آخر . فاذا وضع هذا المبدأ كان أول سؤال يحق لنا أن نطرحه هو هذا السؤال : لم كان وجود (شيء ما) ولم يكن بالآخرى عدم . ذلك لأن عدم أبسط وأيسر من أى شيء . وإذا افترضنا ضرورة وجود أشياء ، فقد لزمنا أن نكون قارين على تقديم سبب يبين لماذا يتعذر أن توجد على هذه الصورة لاعلى صورة أخرى ^(٢) .

٨ — بيد أن هذا السبب الكافي لوجود العالم لا يمكن العثور عليه داخل سلسلة الأشياء الحادثة ، أى الأجسام وتمثلاتها في النفوس : إذا لما كانت المادة بماهى كذلك تقف من الحركة والسكون ومن حركة معينة بذاتها موقف مدم المبالاة ، فلا يمكن أن نجد فيها سبب الحركة بوجه عام ناهيك عن سبب حركة معينة . ومع أن الحركة الحاضرة الموجودة في المادة تنشأ عن الحركة السابقة عليها ، كما أن هذه تنشأ عن أخرى سابقة ، فإننا لن نتقدم خطوة واحدة مهما شاء لنا العمدادى في الرجوع إلى الوراء : لأن السؤال

(١) أى دارسين للطبيعة .

(٢) المونادولوجيا ٣٣ :

نفسه سيظل مطروحا على الدوام . يلزم عن هذا أن السبب السكافي ، الذي لا يحتاج إلى سبب آخر سواء ، يجب أن يقع خارج سلسلة الأشياء الحادثة وأن يوجد في جوهر يكون علة هذه السلسلة كما يكون كائنا ضروريا يحمل في ذاته سبب وجوده ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما وجدنا سببا كافيا يمكننا أن نقف عنده . وهذا السبب الأخير للأشياء يسمى الله ^(١) .

١ — ينبغي لهذا الجوهر الأول البسيط ^(٢) أن يحتوى على أقصى قدر ممكن من كل الكمالات المتضمنة في الجواهر المشتقة ^(٣) الناتجة عنه . ولهذا فيكون كامل القوة والمعرفة والإرادة ، أى سيكون . مطلق القدرة ، شامل العالم ، واسع الرحمة ^(٤) . ولما كانت العدالة بأعم معانيها لا تخرج عن أن تكون هي الخيرية المطابقة للحكمة ، فلا بد أيضا من أن بوصف الله بالعدالة . في أسمى صورها . والسبب الذي جعل الأشياء تستمد منه ^(٥) وجودها ، هو كذلك الذي يجعلها تعتمد عليه في استمرار وجودها ، وسائر أفعالها وتلقى منه على الدوام كل ما يضاف عليها نوحا من الكمال ، أما ما يبقى عن أوجه النقص فيرجع إلى ما فطرت عليه المخلوقات من قصور ^(٦) أساسى مة أصل

(١) أنظر المونادولوجيا ٣٦ — ٣٨ وكذلك رسالة ليبنتز عن الاصل المطلق للأشياء . (١٦٩٧) .

(٢) أو الجوهر الاصلى substance Primitive

(٣) المتفرعة أو المستمدة منه .

(٤) أو سيحتوى على أعظم قدر من القوة والعلم والخيرية .

(٥) أى من الله .

(٦) أو محدودة .

فيها^(١).

١٠ - يلزم عن السكالم الأقصى لله أنه عندما أبدع العالم قد اختار أصاح خطة ممكنة يتحدد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام: حيث يتنعم^(٢) بالأرض ، والسكان ، والزمان على خير وجه ، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل: وحيث زودت المخلوقات من القوة والمعرفة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم^(٣).

ولما كانت جميع الممكنات التي في ذهن الله تطمح للوجود على قدر كمالها ، فيلزم أن تكون النتيجة المترتبة على جميع هذه المطامح هي العالم الواقعي بوصفه أكمل العوالم الممكنة ، وبغير هذا لن يقضى لإيجاد سبب يبرر سير الأمور على هذا النحو دون غيره^(٤).

١١ - لقد اقتضت حكمة الله السامية^(٥) أن يختار أنسب قوانين الحركة

(١) راجع المونادولوجيا ، ٤٢ — والعبارة الأخيرة تلخص الفكرة التي تقوم عليها د. الشيوديسيه ، أو رسالة لينتشر المشهورة في الدفاع عن رحمة الله وخيريته في وجه الشر والالام الموجودين في العالم . فالله هو مصدر السكالم الموجود في كل موناذة ، لأن اختياره لأفضل عالم ممكن هو الذي يمنح الموناذة وجودها كما يتيح لها أن تستمر في هذا الوجود . وكل الموناذات تحتوي على نقص من نوع ما ، ولكنّه نقص كامن فيها ، متأصل في طبيعتها - ولو لم تكن مشوبة بالنقص والتحدد والقصور لما أمكن تمييزها عن الله ...

(٢) حرفيا : حيث رتبت أو نظمت على أفضل وجه ، وقد جارى المترجم الألمانى في هذا التصرف البسيط .

(٣) راجع المونادولوجيا ٥٥ — ٥٨ .

(٤) راجع المونادولوجيا ٥٣ — ٥٤ .

(٥) حرفيا : القصوى supreme (م ٨ — المونادولوجيا)

وأكثرها ملاءمة للأسباب المجردة أو الأسباب الميتافيزيقية . (وبفضل هذه القوانين) تبقى كمية القوة السكلية المطلقة أو كمية الفعل ثابتة على الدوام، وتبقى نفس كمية القوة المتبادلة^(١) أو كمية رد الفعل ، كما تبقى أخيراً نفس كمية قوة الاتجاه ثابتة على ما هي عليه . وفضلاً عن هذا فإن الفعل يساوى دائماً رد الفعل ، كما أن النتيجة الإجمالية تعادل على الدوام سببها الحقيقي برمته . وما يدعو للعجب أن الاختصار على النظر في **العلل الفاعلة** أو المادة يجعل الإنسان عاجزاً عن إثبات قوانين الحركة هذه التي اكتشفت في أيامنا وكنت أنا نفسي من بين الذين أسهموا في الكشف عن بعضها فقد وجدت من الضروري اللجوء إلى **العلل الغائية** ، (كما وجدت) أن هذه القوانين لا تعتمد على مبدأ الضرورة كالحقائق المنطقية والحسابية والمهندسية ، بل تعتمد على مبدأ **الملاءمة** ^(٢) أى على الاختيار الذى تم بفضل الحكمة (الآلهية) . وهذا من أقوى الأدلة على وجود الله وأولاها بالعناية والقدير من كل من بعضهم التعقق في هذه الأمور^(٣) .

(١) أو النسبية تميزاً لها عن القوة المطلقة الشاملة التي تتعلق بالعالم المادى أو عالم الأجسام في مجموعه . وهى مطلقة لأنه لا توجد قوة أو قوى أخرى متعلقة بها بحيث تزيد أو تنقص منها ، ولكن هناك قوتين نسبيتين داخل هذا النظام السكى ، متعلقتين بالأجزاء التي يتركب منها : هاتان القوتان هما القوة النسبية أو قود رد الفعل التي تقوم على الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين أجزاء النظام ، وقوة الاتجاه وهى القوة المتضمنة في الفعل الخارجى للنظام .

(٢) تقابل كلمة *convenance* (*fitness, Angemessenheit*) وقد فضلتها على الموافقة أو المناسبة .

(٣) قارن المونادولوجيا ، ٥١ - والمعنى أنه لا يمكن استنباط قوانين =

١٢ - ويلزم عن كمال المبدع الأعظم أن لا يكون نظام العالم هو أكمل نظام ممكن فحسب . بل يلزم عنه كذلك أن كل مرآة حية تصور العالم من وجهة نظرها ، أى أن كل موناة أو كل مركز جوهرى لابد أن تكون لإدراكاته ومنازعه منظمة على أفضل وجه بحيث تتوافق مع سائر الأشياء فى مجموعها . ثم يلزم عن هذا أيضا أن النفوس ، أى المونادات المفارقة على كل ماعداها (من المونادات) ، بل الحيوانات نفسها . لابد أن تصحو ثانية من حالة الغيبوبة التى يمكن أن يضعها فيها الموت أو أى حادث آخر .

١٣ - لأن جميع الأشياء قد سويت مرة واحدة وإلى الأبد على أكبر قدر ممكن من النظام والتوافق^(١) ، إذ أن الحكمة والرحمة^(٢) السامية لا يمكن أن تقصر إلا بمقتضى التجانس^(٣) السكامل : إن الحاضر يحمل

== الحركة و الفعلية ، بطريقة و قبلية ، بل لابد العلم بها من الرجوع للتجربة . والتجربة تعلمنا أن كل نجسم يحتوى على « قوة » (أو طاقة بالتعبير الحديث) خاصة به ، وأن جميع الأجسام فى حقيقتها الأخيرة قوى مستقلة (أو مونادات) يختلف كل منها عن الآخر اختلافا لاجد له ، ولسكنها مع ذلك من الانساق والتجانس مع بعضها البعض بحيث تكون نسقا أو نظاما كاملا يمكن اكتشاف قوانينه . ومن المستحيل أن يكون هذا النظام قد وجد « بذاته » أو بقانون الضرورة العمياء أو أى مبدأ آخر لا يكثر بالخير والشر ، مثل مبدأ عدم التناقض . لابد إذا أن يكون إله كامل القوة والحكمة والرحمة هو الذى اختار هذا النظام من بين سائر النظم الممكنة .

(١) أو التوافق والتناغم .

(٢) الخيرية والطيبة .

(٣) أو الانساق .

المستقبل في أحشائه . والمستقبل يمكن أن يقرأ من صفحات الماضي ، والبعيد
يمر عنه في القريب . وفي اسقاطنا أن نتبين جمال العالم في كل نفس ،
لو أمكننا أن ننشر كل طياتها التي لا تنبسط بشكل ملحوظ إلا بمرور
الزمن . ولكن لما كان كل إدراك مقيّم للنفس يحتوى على عدد لا حصر
له من الإدراكات المختلطة التي تحيط بالعالم كله ، فإن النفس ذاتها لا تعرف
الأشياء التي تدركها إلا بقدر ما تكون هذه الإدراكات واضحة متميزة ،
ويقاس كمالها (أى النفس) بحسب إدراكاتها الواضحة . إن كل نفس
تعرف اللامتناهى ، تعرف كل شيء ، ولكنها بطبيعة الحال تعرفه على نحو
غامض ، كما يحدث لى مثلاً عندما أسير في نزهة على شاطئ البحر وأسمع
هديره الصاخب ، فأنى اسمع في نفس الوقت أصواتاً مفردة من كل موجة
على حدة تؤلف مع غيرها من الأصوات الهدير العام للبحر ، وذلك دون
أن أقدر على تمييز بعضها من البعض الآخر . أن إدراكنا الغامضة إنما
هى نتيجة الانطباعات التي يقرنها فينا العالم بأكمله ، وكذلك الشأن مع
كل موضة^(١) . والله وحده هو الذى يملك المعرفة الواضحة بكل شيء ،
لأنه هو مصدر كل شيء . وقد قيل بحق إن مركزه يقع في كل مكان ، أما
محيط دائرته فليس موجوداً في أى مكان ، إذ أن كل شيء بالنسبة إليه
حاضر حضوراً مباشراً ، دون أدنى بعد عن هذا المركز .

١٤ - أما عن النفس العاقلة أو العقل فإن فيه شيئاً يزيد عما في
المونادات أو النفوس البسيطة نفسها^(٢) . فليس مجرد مرآة لعالم المخلوقات ،

(١) راجع المونادولوجيا ، ٦٠ و ٦١ .

(٢) المونادات في هذه العبارة هى المونادات غير الواعية ، أما النفوس البسيطة
فهى النفوس الواعية التي لم تبلغ بعد مرحلة الوعي الذاتى .

بل هو كذلك صورة من الألوهية . إن العقل لا يقتصر على إدراك أعمال الله ، بل إنه لقادر على إبداع شيء شبيه به ، وإن يكن ذلك في نطاق أصغر . لأنه ، بغض النظر عن عجائب الأحلام التي نخترع فيها بلا عناء (ولكن بغير قصد منا أيضا) أشياء يتحقق علينا أن نتفكر فيها طويلا إذا أردنا أن نجد لها بعد اليقظة ، فإن نفوسنا تجري في أفعالهم الإرادية أيضا على طريقة المهندسين^(١) ، وهي حين تكتشف العلوم التي سوى الله الأشياء بمتضاها (طبقا للوزن ، والمقياس ، والعدد ... إلخ^(٢)) فإنما تحاكي — في مجالها وفي عالمها الصغير الذي يتيح لها التصرف في حدوده — ما يقوم به الله في العالم الكبير من أفعال^(٣) .

١٥ — لهذا فإن جميع الأرواح ، سواء كانت بشراً أو أرواحا خالصة^(٤) ، تدخل بفضل العقل والحقائق الأبدية مع الله في جماعة من نوع ما ، وتشارك كأعضاء في مدينة الله ، أي في أكمل دولة أسسها ويدبر أمورها أعظم الحكام وأصحابهم . وليس في هذه الدولة جريمة بغير عقاب ، ولا فعل طيب بغير ثواب مكافئ له ، وعلى الجلة أقصى ما يمكن تصوره

(٣) أو تنحو في أفعالها نحو هندسيا .

(٢) الكلمات الثلاث في الأصل باللاتينية *Pondere mensura, numero* وهي مستمدة من الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس (الفولجاتا — سفر الحكمة ، الفصل الثاني ، ١١ و ٢١) عن عبارة كانت تنقش كثيراً في أيام لينتر : « ولكنك نظمت كل شيء بالمقياس والعدد والوزن » :

(٣) راجع المونادولوجيا ، ٨٢ .

(٤) في الأصل *Génies* وقد تصرف فيها دلالات ، فجعلها الملائكة .

من الفضيلة والسعادة. ولا يتحقق هذا بإخراج الطبيعة عن نظامها الطبيعي^(١)، وكأن ما يهيئ الله للنفوس يعطل^(٢) قوانين الأجسام ، وإنما يقوم وفقاً لنظام الأشياء الطبيعية ذاتها ، بفضل الانساق المقدرة منذ الأزل بين مملكة الطبيعة ومملكة الفضل الإلهي ، بين الله بوصفه للمهندس والله بوصفه الحاكم بحيث تؤدي الطبيعة نفسها إلى الفضل الإلهي ، كما يحقق الفضل الإلهي كمال الطبيعة باستخدامها^(٣) .

١٦ — وعلى الرغم من أن العجز عن إفادتنا بشيء عن دقائق المستقبل البعيد^(٤) ، الذي أدخر العلم به للوحى ، فإننا نستطيع مع ذلك أن نقا كدعن طريق هذا العقل نفسه من أن الأشياء قد خلقت على نحو يفوق كل ما نعرفنا. ولما كان الله ، وهو أكمل الجواهر وأسمىها ، هو كذلك أجدرها بالحب وكان الحب النقي الصادق^(٥) يقوم على الفرح بما يصيب المحبوب من أسباب

(١) أو بالتدخل في مجرى الطبيعة (لانا) .

(٢) أو يعوق .

(٣) راجع المونادولوجيا ، ٨٤ - ٨٩ .

(٤) حرقيا : المستقبل الكبير أو العظيم .

(٥) أى الحب الذى يقوم على الايثار (راجع المونادولوجيا ، ٩٠) ، تمييزاً له عن حب الذات وقد كان هذا الحب الخالص من أهم الموضوعات التى ثارت حولها مناقشات مستفيضة فى القرن السابع عشر ، خاصة بين الخطيب اللاهوتى الأشهر بوسويه (١٦٢٧ - ١٧٠٤) والاسقف والكاتب فنيلون (١٦٥١ - ١٧١٥) - صاحب مغامرات تليماك التى ترجمها رفاعة الطهطاوى - وقد أكد فنيلون أن المحبة الخاصة لله أمر ممكن ، بغض النظر عن الثواب والعقاب . وعارضه بوسويه فى هذا ، وإنتهى الأمر بإدانة البابا لاونست الثانى عشر لآراء فنيلون ، وقد تناول ليبنتز هذه المسألة بشيء من التفصيل فى مقدمة رسالته وأفكار عن الحق والعدل (١٦٩٢) .

النكمال والسعادة - فإن هذا الحب عندما يصب على الله ، خالق بأن يفتح لنا أكبر قدر من البهجة يسعنا القنعم به .

١٧ - ومن السهل علينا أن نحب الحب الذى هو جدير به ، لو عرفناه على النحو الذى ذكرته^(١) . فعلى الرغم من أن الله يستعصى على إدراك حواسنا الخارجية ، فإنه مع ذلك محبوب غاية الحب ، ويمتدنا أسمى آيات الفرح . أننا نلاحظ مقدار ما تدخله أسباب التكريم^(٢) من البهجة على قلوب الناس ، حتى ولو لم تكن لها خصائص الأشياء التى يمكن إدراكها إدراكاً خارجياً . أن الشهداء والمقربين (وإن كانت عاطفة هؤلاء عاطفة منسرفة غير سوية) شواهد تدل على ما يمكن أن تصنعه البهجة العقلية ، وأهم من هذا أن المباحج الحسية نفسها يرجع إلى مباحج عقلية لم تعرف معرفه واضحة^(٣) .

أن الموسيقى تسحر أفئدتنا ، وأن كان جمالها لا يقوم إلا على تناسب^(٤) الاعداد والعد الذى لا تشمر به شعوراً واعياً ، ومع ذلك فإن النفس تقدره على أساس الضربات والذبذبات المنبعثة من الأجسام الرنانة التى تتلاقى^(٥) فى فواصل زمنية معينة . والبهجة التى تجدها العين فى النسب هى

(١) يقول نيقولا الكوزانى (الدعوات من المواعظ م ١٠ و ١٨٨ ب) : والله محبة ، يعرف بالحب ، ويحب بالمعرفة .

(٢) أى ما يخلع عليهم من الملوك والروساء والأمراء من جوائز وأوسمة وعطايا ، أو من أسباب الرفعة والتكريم .

(٣) لأن الحس نفسه إدراك غامض غير متميز .

(٤) أى على الاتساق والتوافق بين الاعداد وعد الضربات والاهتزازات . الخ .

(٥) أى الضربات والذبذبات .

من نفس هذا النوع ، كما أن مباحج الحواس الأخرى ترجع إلى أمور مشابهة ، وأن كنا لانملك أن نفسرها تفسيراً واضحاً^(١) .

١٨ - نستطيع بالمثل أن نقول أن محبة الله تقيح لنا من الآن الاسقماع بمذاق أولى للسعادة المقبلة^(٢) ، ومع أنها^(٣) مفزعة عن الغرض فإنها تحقق بذاتها أعظم خير وأكبر نفع لنا ، حتى ولو لم نسمع إليها ولم نضم في الاعتبار إلا الفرح الذي تمنحنا إياه ، دون الثقات المنفعة التي تنقيح عنها . ذلك أنها تبتث فينا الثقة السكاملة في رحمة^(٤) خالقنا ومولانا ، وهذه الثقة تيمث على الطمأنينة الروحية الحقبة ، التي لاتصدر عن تصبر^(٥) مفروض على النفس ، كما هو الحال عند الرواقيين ، بل عن شعور مباشر بالرضا والقناعة ، يجعلنا على يقين من سعادة مقبلة^(٦) . وبجانب هذه البهجة المباشرة التي

(١) لا يقصد ليبتث أن البهجة التي نشعر بها عند سماع الموسيقى أو تأمل اللوحات والرسوم ترجع برمتها للحواس ، وإنما يريد أن يؤكد أن العنصر الحسى الذى تنطوى عليه المتعة الفنية هو فى الحقيقة أو فى نهاية التحليل عنصر عقلى . وهو يوضح هذا عندما يقول أنه يعتمد على إدراك النسب والعلاقات والايقاعات إدراكاً لم تتوصل بعد إلى معرفة حقيقته .

(٢) أى السعادة التى ستكتب لنا فى الحياة الأخرى .

(٣) أى محبة الله .

(٤) حرفياً : خيرية أو طيبة bonté

(٥) أو تحمل قسرى تدرت عليه النفس بالقوة والاكراه .

(٦) يقول ليبتث فى اليهوديسيه ، ٢٥٤ : « هناك فارق كبير بين الاخلاق الحقبة والاخلاق التى يدعو إليها الرواقيون والايقوريون ، شبيه بالفارق بين الفرح والصبر ، لأن طمأنينتهم كانت تقوم على الضرورة وحدها ، أما الطمأنينة الروحية عندنا فينبغى أن تقوم على كمال الاشياء وجمالها ، على سعادتنا الخاصة . »

تفصيلها فليس هناك شيء أنعم المستقبل من محبة الله ، لأنها تجي كذلك آمالنا وتقود خطانا على طريق السعادة القصوى . فقد خلق كل شيء ، بفضل النظام الكامل القائم في العالم ، على أحسن وجه ممكن ، سواء بالنظر إلى الصالح العام ، أو النظر إلى المصلحة العظمى التي تعود على المتقدمين به ، الراضين عن الحكومة الالهية . هذا الاقتناع والرضا ان يعوز أولئك الذين يعرفون كيف يحبون منبع كل خير .

صحيح أن السعادة القصوى (أيًا كانت الرؤية المباركة أو معرفة الله التي تصحبها) لا يمكن أن تتحقق تحققًا تامًا ، لأن الله ، وهو غير متناه ، ان يقسنى معرفته معرفة كاملة .

ومن ثم فلن تقوم سمادتنا ولا ينبغي لها أن تقوم على الاستمتاع الكامل الذي ان يدع مجالًا للتمنى وسيصيبه قولنا بالقبلة ، بل يجب أن تقوم على التقدم المتصل نحو أفراح جديدة وألوان جديدة من الكمال .

المونادولوجيا

١ - ليست المونادة ، التي سنحدث عنها هنا ، سوى جوهر بسيط ، يدخل في تكوين المركب ، والبسيط معناه ، لا أجزاء له . (قارن القيودسية ١٠) (١) .

٢ - ويجب أن تكون هناك جواهر بسيطة ، ما دامت هناك جواهر مركبة ، إذ ليس المركب إلا كومة أو مجموعة مؤلفة من بسائط (٢) .

٣ - وحيث لا تكون أجزاء (٣) ، لا يمكن أن يكون ثمة امتداد ، ولا شكل ولا انقسام . وهذه المونادات هي الذرات الحقة (التي تتكون منها الطبيعة) وهي على الجملة عناصر الأشياء .

٤ - كذلك ليس هناك ما يدعو للخوف من تحللها ، ولا سبيل على الإطلاق لتصور فساد الجواهر البسيط فسادا طبيعيا .

(١) تصل هذه الإشارة وغيرها من الاشارات الواردة في أواخر الفقرات بوضع مقابلة لها في كتاب لينتز عن العدل الالهي (التيوديسيه) . والجدير بالملاحظة أن لينتز هو الذي أضافها بنفسه إلى المخطوطة الأصلية ، ونجد فرقا طفيفا ولكنه بالغ الأهمية بين هذه الفقرة وبين الفقرة الأولى من « المبادئ » ، إذ يتحدث لينتز هنا عن المركب بوجه عام ، بينما يتحدث هناك عن الجواهر المركبة . ولا بد أنه يعنى الجسم في الحالتين ، إذ يقول عنه في موضع آخر أنه ليس جوهرا بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن ثم فإن تعبير « الجواهر المركبة » المستخدم في المبادئ لا بد أن يكون خاطئا ، لأن الجواهر لا يمكن أن يكون مركبا . ولا بد من الانتباه إلى هذه التفرقة حتى لا يساء فهم مذهب لينتز الذي لم يراع الدقة في استخدام المصطلح .

(٢) أو أشياء بسيطة .

(٣) أي حيث لا تكون ثمة فروق مكانية .

٥ — ولهـذا السبب نفسه لا يمكن أن نتصور نشوء الجوهر البسيط على نحو طبيعي ، إذ أنه لا يمكن أن يتكون عن طريق التركيب ^(١) .

٦ — وهكذا يمكن القول بأن المونادات لا تنشأ أو تفسد إلا بضربة واحدة أى أنها لا تنشأ إلا بالخلق ولا تفسد إلا بالافناء ^(٢) ، أما المركب فينشأ من أجزاء ويفسد في أجزاء ^(٣) .

٧ — ولا سبيل كذلك إلى تفسير إمكان تأثير المونادة أو تغييرها من داخلها عن طريق أى مخلوق آخر ^(٤) ، إذ يستحيل أن ينقل إليها شيء أو أن نتصور فيها أية حركة باطنة يمكن أن تنار أو توجه أو تزيد أو

(١) أولا يمكن أن يتشكل بالتدرج عن طريق إضافة جزء إلى جزء ، إذ أن المونادات بلا أجزاء . ومع هذا فيمكن القول بأن المونادة لا تولد كاملة تامة بل تتطور من داخلها تطورا تدريجيا . فلماذا يستحيل عليها إذا أن توجد على نحو طبيعي ؟

(٢) يلاحظ أن ليمتنز يستخدم كلمتي « تبدأ وتنتهي » ، وقد سايره في ذلك المترجم الانجليزى « لاتا » أما الألمانى فترجمها بالنشوء والفساد . والمراد بهذه الفقرة هو تأكيد خلق المونادات ، مع ملاحظة أن هذا الخلق ليس حدثا يتم في الزمان ، لأن الزمان والمكان متعلقان بالظواهر وحدها ، أما المونادات فلا توجد في مكان ولا زمان ، بل هي شروط لوجودهما .

(٣) أو على أجزاء ، أى أنه يتكون ويفسد جزءا جزءا .

(٤) أى أن الأشياء الأخرى لا يمكنها أن تغير من طبيعة المونادة بحيث تستحيل شيئا آخر ، ولا أن تغير حالتها تغيرا من ذلك النوع الذى يصيبها دون أن يستلزم بالضرورة تغير طبيعتها .

تنفص ؛ وذلك على خلاف الأشياء المركبة ^(١) التي نجد فيها تغيرا في علاقة الأجزاء بعضها ببعض . ليس المونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها . إن الأعراض لا يمكنها أن تنفصل عن الجواهر ولا أن تتحول خارجها ، كما كانت تفعل الصور الحسية ^(٢) عند المدرسين . وهكذا يستحيل على الجواهر والعرض أن ينفذوا إلى المونادة من الخارج .

٨ — ومع ذلك فيجب أن تشمل المونادات على بعض الخصائص ، وبغير هذا لا يقضى لها أن تصبح كائنات على الإطلاق ^(٣) . وإذا لم تتفاوت

(١) تتضمن هذه العبارة أن كل تغيير يلحق بالأجسام إنما يرجع إلى تغير الأجزاء . كما يرجع في النهاية إلى التغير في كمية الحركة واتجاهها .

(٢) *species sensibiles* لاتينية ترجمتها الحرفية هي الأنواع الحسية وتقابلها في اليونانية الأيډوس Eidos وكان المدرسيون في العصور الوسطى يقصدون بها صور الإدراك الحسي (في مقابل الصور العقلية *Species intelligibilis*) متأثرين في هذا التمييز بنظرية الصور والانعكاسات التي ترجع إلى ديموقريطس وتفسر الإدراك الحسي بالصور التي تنبعث من الأشياء وتؤثر على أعضاء الحس . ويبدو أن ليبنتز كان يفكر عند كتابة هذه العبارة في النظرية التي قال بها القدماء من أصحاب مذهب الذرة من أن هناك جزيئات أو جسيمات تنفصل في عملية الإدراك عن الشيء المدرك وتنتقل إلى المدرك فتتحول إلى صور أو تمثيلات للكيفيات والخصائص الموجودة في ذلك الشيء . وقد سمى ديموقريطس هذه الصور د بالايډولات ، أما نظرية المدرسين فتتلخص بوجه عام في أن الأنواع والصور الحسية والعقلية التي لدينا تشترك اشتراكا ما مع أعراض الأشياء أو ماهيتها الموجودة فيها ، وإن كان الخلاف كبيرا حول طبيعة هذه العلاقة بين الصور والأشياء .

(٣) كتب ليبنتز بعد هذه الجملة عبارة شطبها من الأصل ويقول فيها =

الجواهر البسيطة عن طريق خصائصها المميزة^(١) ، فإن تكون هناك وسيلة للتحقق من أى تغير يلحق الأشياء ؛ لأن ما يوجد فى المركب لا يمكن أن يأتى إلا من عناصره البسيطة . فلو كانت المونادات بغير خصائص ، وكانت بالعالى غير متميزة عن بعضها البعض - إذ أنها لا تختلف أيضا عن بعضها من ناحية الحكم - لترتب على هذا ، مع افتراض الملاء^(٢) الا يتقبل كل مكان^(٣) فى أثناء الحركة غير محتوى واحد مكافئ للمحتوى الذى كان يشغله من قبل ، بهذا يتمذر تعذرا تاما تميز حالة تكون عليها الأشياء عن حالة أخرى - (راجع القيود بسية ، المقدمة ، ٢ ب) .

٩ - يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى . إذ يستحيل

== « ولو كانت الجواهر البسيطة لا شئ ، لردت المركبات أيضا إلى اللاشئ . وهذا يؤكد أن النكاش الذى لا كيفية له لا يمكن تمييزه عن اللاشئ . ويبدو أن لينيئس يقصد الإشارة ضمنا إلى أن المونادة لابد أن تكون لها أكثر من كيفية . هذا ونجد هربارت (١٧٧٠ - ١٨٤١) الذى أشرنا إليه فى المقدمة ، والذى تأثر بلييئس وأقام مذهبه الميتافيزيقى على أساس فكرة المونادة ، يصف المونادات بأنها كيفيات أولية ويقول إن الجوهر لا يكون بسيطا بحق إلا إذا احتوى على كيفية نهائية واحدة .

(١) أو كيفياتها

(٢) استخدمت الكلمة القديمة المألوفة فى كتابات الفلاسفة المسلمين ، وهى ترجمة لكلمة *le Plein* التى يستخدمها لينيئس ، والمراد بها المكان الممتلئ بلافراغ ولا قفريات .

(٣) أى كل جزء من أجزاء المسكان .

أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابهها كاملا ، بحيث يتعذر ألا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنة^(١) .

(١) هذا هو المبدأ المعروف « بهوية اللاتميزات » ، وهو مترتب على طبيعة المونادة نفسها . فكل مونادة جزء أو عنصر من عناصر العالم ، بمعنى أنها أشبه بمرآة تعكسه من زاوية معينة أو منظور مختلف عن أى مونادة أخرى . ولما كانت المونادات منفصلة عن بعضها تمام الانفصال ، فلا بد أن تعكس كل منها العالم بطريقة مختلفة . ولهذا فلا يمكن أن نجد مونادتين (وبالتالي لا يمكن أن نجد شيئين ، إذ الأشياء مركبات مؤلفة من مونادات) متشابهتين تمام التشابه ، ولا يمكن أيضاً أن يكون الفرق بين الأشياء مجرد فرق في العدد . وتختلف المونادات عن بعضها البعض من حيث الكيفية أو الخاصية وحدها ، بحيث يستحيل أن نجد مونادتين لا تختلفان من ناحية الكيف . ومعنى هذا كله أن الموجودات أفراد متميزة ، وأنت لا يمكن أن نجد من بينها فردين غير متميزين . وقد روى ليبنتز في رسالته الرابعة إلى كلارك Clarke قصة طريفة جرت له عندما كان يتمشى في حديقة « هيرنهاوزن » مع راعيته صوفى أميرة هانوفر ومعهما « سيد ذكى » من معارفه . ويدعو أن ليبنتز كان يشرح مبدأ التفرد أو التمييز الذى يتحدث عنه ، فزعم هذا السيد الذكى أن من السهل عليه أن يجد ورقى شجر متشابهتين تمام التشابه — لم تصدقه الأميرة ، فراح يبحث عبثاً عن الدليل بين أوراق الشجر .. ويعلق ليبنتز على هذه القصة بقوله « أن من الممكن التمييز بين قطرتي الماء أو اللبنة إذا نظرنا إليهما من خلال الميكروسكوب (المجهر) . ولو افترضنا وجود شيئين لا يمكن التمييز بينهما لكان معنى هذا أننا نفترض نفس الشيء تحت اسمين مختلفين » — ولعل الفيلسوف اللاهوتى الألمانى نيقولاوس الكوزانى (نسبة إلى بلدة كوز على نهر الموزل ١٤٠١ — ١٤٦٤) هو أول من فطن إلى هذا المبدأ وعبر عنه . فهو يقول إن من المستحيل وجود عدة أشياء متشابهة تمام التشابه ، إذ لن تكون لدينا في هذه الحالة عدة أشياء بل نفس الشيء . ولذلك فإن جميع الأشياء تنفق مع بعضها وتختلف عن بعضها في آن واحد . يقول في كتابه العلم بالجهل أو العلم = (م ٩ — المونادولوجيا)

١٠ — لا نزاع عندي أيضاً^(١) في أن كل كائن مخلوق عرضة للتغير، وبالتالي تكون المونادة المخلوقة كذلك ، كما أن هذا التغير يتم بامتداد في كل مونادة .

١١ — يتبين مما سبق أن التغيرات الطبيعية^(٢) في المونادات تصدر من مبدأ داخل ، إذ يستحيل على علة خارجية أن تؤثر على داخلها. (قارن التور ديسية ٣٩٦ ، ٤٠٠) .

١٢ — بجانب مبدأ التغير يجب أيضاً أن يكون هناك طابع خاص لما يتغير^(٣) ، بحيث يكون علة نوعية الجواهر البسيطة وتنوعها .

== الجاهل ٣ و ١ : د لا بد أن تختلف جميع الأشياء بالضرورة عن بعضها البعض. ولا بد أن يكون هناك تنوع في درجات السكال بين أفراد عديدة من نفس النوع. وما من شيء في العالم لا يتمتع بتفرد معين لا نجد له نظيراً في أي شيء آخر ، - ولا شك أن هذه كلها أفكار يمكن أن تلهم ليبنتز بالكثير من آرائه ، ولكن ليس هناك دليل ثابت على ذلك ، ولا نجد في كتاباته الفلسفية أية إشارة إلى هذا اللاهوتي العظيم ، اللهم إلا في إحدى رسائله إلى مجلة العلماء Acta Eruditorum (١٩٦٧) حيث نراه يشير إليه بوصفه عالماً في الرياضيات . وإن كان هذا لا ينفي أنه اطلع على كتابات السكوزاني ، إذ المعروف عن ليبنتز أنه لم يكن يميل إلى الاعتراف بمصادره !

(١) حرفياً : أرى كذلك أن من المسلم به أو المتفق عليه . وهناك تغير مستمر في المونادات المخلوقة ، ولو لم يبد عليها أي تغير . وانتفاء التغير الذي يبدو لنا هو في الحقيقة درجة بسيطة جداً من التغير . وهذه الفقرة تطبيق لمبدأ الاستمرار أو الاتصال (أنظر الفقرة ١٣ والهامش) .

(٢) أي التغيرات التي لا تتم بمعجزة أو نتيجة خلق المونادة أو افنائها .

(٣) في الأصل un detail de ce qui change ، وقد أخذنا بالترجمة الألمانية ، أما الترجمة الانجليزية (لاتا ، ص ٢٢٣ ، هامش ١٨) فنقول : لا بد أن تسكون هناك ، بجانب مبدأ التغير ، سلسلة خاصة من التغيرات .

١٣ - هذا الطابع الخاص ينطوى بالضرورة على كثرة في الوحدة أو في البسيط . فلما كان كل تغير طبيعى يتم بالتدريج ، كان من الضروري أن تتغير بعض الأشياء ويبقى بعضها دون تغيير ^(١) . يلزم من هذا أن توجد في الجوهر البسيط كثرة من الخصائص والعلاقات ، على الرغم من أنه لا يتكون من أجزاء .

١٤ - والحالة العابرة التي تضم كثرة في الوحدة أو في الجوهر البسيط وتمثلها ليست إلا ما يسمى بالادراك . ويجب التفرقة بينه وبين الوعى أو الشعور ^(٢) ، كما سيقتضح مما يرد فيما بعد . وقد أخطأ الديكارتيون في هذه

(١) هذه إشارة واضحة إلى قانون الاستمرار أو الاتصال . فكل شيء يتغير باستمرار ، وفي كل جزء من هذا التغير يوجد عنصر دائم وعنصر متغير . أى أن كل شيء ، في كل لحظة ، يكون ولا يكون ، وكل شيء يصير شيئاً لا يجعله مع ذلك « شيئاً آخر » .

(٢) يقول ليبنتز في رسالته إلى دى بوس Des Bosses (١٧٠٦) : « لما لم يكن الإدراك سوى التعبير عن أشياء كثيرة في شيء واحد ، فلا بد بالضرورة أن تكون جميع الانتليخات أو المونادات موهوبة بالإدراك » . كما يقول كذلك في رسالة إلى ارنو Arnould (١٦٨٧) : « إن اتصال المادة وانقسامها هو الذى يجعل لأقل حركة أثرها على الأجسام المجاورة ، وبالتالي على جسم بعد الآخر الى ما لا نهاية ، بدرجة تقل شيئاً فشيئاً ، ولهذا فلا بد أن يتأثر جسمنا بالتغيرات التى تلحق بجميع الأجسام الأخرى . ولكن جميع حركات جسمنا تقابلها إدراكات لنفوسنا على حفظ كبير أو قليل من الاختلاط ، وتبعاً لهذا فسوف تكون لدى نفوسنا أيضاً فكرة ما عن جميع الحركات التى تتم في العالم ، وفي رأي أن كل نفس أخرى أو جوهر آخر سيكون لديه شيء من الإدراك لها أو التعبير عنها .

المسألة خطأ كبيراً ، إذ أهملوا الإدراكات التي لا يشعر بها الإنسان إهمالاً تاماً (١) . وهذا هو الذى أدى بهم أيضاً إلى الاعتقاد بأن العقول وحدها موندات وأنه لا وجود لنفوس الحيوانات ولا غيرها من الائنات (٢) وهو الذى جعلهم يخلطون بين الاغناء الطويل وبين الموت بمعناه الدقيق ، معقنين فى ذلك مع الرأى الشائع لدى العامة ، كما جعلهم كذلك يقعون

(١) من المعروف أن ديكارت يرى أن الحيوانات والنباتات ليست إلا آلات حية أو تكوينات ميكانيكية خالصة ، أو أجزاء من الامتداد بعيدة كل البعد عن الفكر والشعور . قارن المقال فى المفهيم ، الجزء الخامس ، والتأملات ٢ و ٦ ، ومبادئ الفلسفة ١ و ٤٨ .

(٢) Entelechie كلمة يونانية مركبة من en (فى) و telos (هدف — غاية) وفعل المسكية echein أى يملك غايته أو هدفه فى ذاته وقد كان أرسطو أول من أرسى هذا المصطلح وأعطاه الصورة الحيوية والغائية التى لا تزال مرتبطة به . والانتليخيا عند أرسطو هى بوجه عام الصورة أو الشكل الذى يتحقق فى المادة ، وهى بوجه خاص تلك القوة أو الطاقة الكامنة فى الكائن العضوى الحى والتى تدفعه من الداخل إلى التحقيق والكمال . ومن ثم يصف أرسطو النفس بأنها كمال أول (انتليخيا) لجسم عضوى قادر على الحياة (كتاب النفس ، ٢ و ١ و ٤١٢ أ) ويظهر هذا التصور الأرسطى فى كل تفكير غائى ، سواء عند توماس الأكوينى أو ليبنتز (الموندولوجيا — والمقالات الجديدة ٢ و ٢١) أو جوته الذى تأثر بمذهب ليبنتز فى الموندادة وبرر به خلود الروح (راجع أحاديثه مع إكرمان فى الثانى من شهر مارس سنة ١٨٢٨ واليوم الأول من شهر سبتمبر ١٨٢٩ والثالث من مارس سنة ١٨٣٠) وأخيراً تظهر نفس الفكرة ونفس المصطلح عند أحد فلاسفة الحياة وهو هانز دريش (١٨٢٧ — ١٩٤١) الذى يصفها بأنها الطاقه التى تجعل من الكائن العضوى الحى كلاً أكبر من أجزائه — انظر كتابيه النزعة الحيوية وفلسفة الكائن العضوى .

فى الدعوى القى ادعاها المدرسون على غير أساس من وجود نفوس مجردة كل التجرد من الأجسام . بل أنهم بذلك قد أيدوا رأى أصحاب العقول الضالة فيما زعموه عن فناء النفوس ^(١) .

١٥ - والفعل الذى يصدر عن المبدأ الباطن ويسبب التغير أو الانتقال

(١) يرى ديكارت أن خلود النفس يـتمـد اعتياداً مطلقاً على إرادة الله (راجع موجز التأملات ، والترجمة العربية لأستاذنا الدكتور عثمان أمين ، ص ٣٩-٤٣ ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، وكذلك رد ديكارت على الاعتراضات الثانية ، ٧) وينتقد لينتـز رأى ديكارت على هذا النحو . « إن خلود النفس ، كما قرره ديكارت لا فائدة منه ولا يمكنه أن يمنحنا أى نوع من العزاء لأننا إذا سلمنا بأن النفس جوهر وأن الجواهر لا تـفنى ، فإن النفس لن تضـيـع عندئذ ، إذ لا يـضـيـع شىء فى الطبيعة ، ولكن النفس مثلها مثل المادة ، ستتغير من ناحية المظهر ، وكما أن المادة التى جعل منها الإنسان كانت فى أوقات أخرى تنتمى للنباتات والحيوانات فإن النفس قد تكون خالدة بنفس الطريقة ، إلا أنها ستـمـر بتغيرات لا حصر لها ولن تتذكر أحوالها السابقة . ولكن هذا الخلود العاقل من التذكر لا جدوى منه على الإطلاق من الناحية الأخلاقية لأنه لا يتسق مع الثواب والعقاب . فما الفائدة يا سيلى من أن تصبح ملكاً للصين ، بشرط أن نفسى ما كنته ؟ أن يتساوى هذا مع القول بأن الله فى اللحظة التى أفنأك فيها كان على وشك أن يخلق ملكاً فى الصين ؟ » ومع ذلك فيمكن أن نصف ديكارت ونرد على لسانه بهذه العبارات التى جاءت فى موجز التأملات . مهما تتغير جميع أعراضها (أى النفس أو الذهن الإنسانى الذين لا يفرق ديكارت بينهما) ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء وتريد وتحس أشياء أخرى ، فإنها هى نفسها لن تتغير مع هذه التغيرات (أو لن تتغير شيئاً آخر) ، فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل أى جزء فيه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه فباقية بطبيعتها (راجع أيضاً الفقرة الرابعة من المبادئ) .

من إدراك إلى آخر يمكن أن يسمى بالنزوع^(١) . صحيح أن النزوع لا يمكنه على الدوام أن يبلغ الإدراك الذى يتوق لبلوغه على نحو تام ، ولكنه يحصل دائما على شىء منه ويبلغ بذلك إدراكات جديدة .

١٦ - ونحن نجرب بأنفسنا السكثرة فى الجوهر البسيط عندما نجد أن أقل فكرة ندرکها تنطوى على تنوع فى الموضوع (المتصور)^(٢) . وعلى

(١) Appetition وراجع المبادئ ، فقرة (٢) .

(٢) كان بيير بايل Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) الذى ظل ليبنتز يرأسله منذ سنة ١٦٨٧ ، وقد نقد كتاب « المذهب الجديد » نقداً شديداً ، وقسا على فكرة الاتساق المقدر بوجه خاص ، وذلك فى قاموسه التاريخى النقدى Dictionnaire historique et critique الذى ظهر سنة ١٦٩٧ . وقد رد ليبنتز على هذا النقد فى شهر يولية سنة ١٦٩٨ فى مجلة تاريخ اعمال العلماء Histoire des ouvrages التى وجدها السيد بايل فى المذهب الجديد خاصة باتحاد النفس والجسم ، ولكن بايل لم يلبث أن كرر نقده فى الطبعة الثانية من قاموسه التى ظهرت سنة ١٧٠٢ . وعاد ليبنتز فرد عليها بجواب على تأملات السيد بايل حول مذهب الاتساق المدبر ، وقد كتب هذا الرد سنة ١٧٠٢ ولكنه لم يذشر إلا سنة ١٧١٢ فى « التاريخ النقدى لجمهورية الآداب » - (وهى مجلة شهرية لنقد الكتب أسسها بايل سنة ١٦٨٤) - قارن أيضاً مقدمة التيوديسية التى توشك فى معظمها أن تكون ردوداً على اعتراضات بايل وأجوبة على حججه وشكوكه حول إمكان التوفيق بين الايمان والعقل . ويبدو أن ليبنتز كان يعتقد بايمان بايل ، كما كان يذكره على الدوام باحترام شديد . يدل على هذا قوله عنه (التيوديسية ، ١٧٤) إنه لإنسان لا يفضل أحد ، ونعنيه له بهذه العبارات الصادقة . « ينبغى أن نؤمن بأن بايل يستضىء الآن بذلك النور الذى حرمت الأرض منه ، اذ كان دائما رجلا خيراً طيب السيرة » .

هذا ينبغي على كل من يعترف بأن النفس جوهر بسيط أن يسلم بوجود هذه الكثرة في المونادة ، وما كان للسيد بايل أن يجد في هذا أية صعوبة ، كما فعل في قاموسه تحت مادة « روراريوس »^(١) .

١٧ — ولا بد أيضا من الاعتراف بأن الادراك وما يقوقف عليه لا يمكن تفسيره بأسباب (او علل) آلية ، أى عن طريق الأشكال والحركات . ولو تصورنا وجود آلة صنعت بحيث يمكنها أن تفكر ، وتحس ، وتدرك ، فإن في الامكان تصورها مكبرة بنفس النسب بحيث يكون في وسع الإنسان أن يدخل فيها كما يدخل في طاحونة^(٢) . لو افترضنا هذا لما وجدنا فيها

(١) أحدى مواد قاموس بايل « نسبة إلى جيروم روراديوس (١٤٨٥ — ١٥٦٦) وهو إيطالى ، كان رسوك بابويا فى بلاط فرديناند ملك هنغاريا . وقد بلغ من إيمانه بالامبراطور شارل الخامس أنه سمع أحد العلماء يقل من شأنه بالقياس إلى أوتو وفررديك بارباروسا فدفعه ذلك إلى كتابة رسالة يؤكد فيها أن البشر أقل عقلا من أدنى الحيوانات ؟ ولم تنشر هذه الرسالة إلا بعد كتابتها بمائة سنة ، عندما احتدم النقاش حول رأى ديكارت عن نفوس الحيوانات . ويتخذ بايل من اسم روراريوس مناسبة لمناقشة هذه المسألة ، وتوجيه نقده الشديد إلى ليبنتز من وجهة نظر ديكارتية . والملاحظ برجه عام أن بايل يوجه نقده أساسا إلى فكرة الاتساق المقدر .

(٢) أى أن معرفتنا لن تتجاوز العلم بالأشكال والحركات ، حتى ولو كنا نملك أجهزة مكبرة (ميكروسكوبات) من القوة بحيث تكشف لنا بوضوح عن دقائق الخلية العصبية والانسجة العصبية في المخ . ومعنى هذا أن السكان الحي لو كان مجرد آلة ، أى مادة خالصة ، لا تختلف إلا من حيث المكان والشكل والحجم ، لما أمكن أن نستنتج منه أو نفسر به غير الآلية ، أى هذه الاختلافات التى ذكرناها (راجع رسالة ليبنتز فى التعليق على نفوس الحيوانات التى كتبها سنة ١٧١٠ (Commentatio de Anima Brutorum) .

عند مشاهدتها من الداخل غير أجزاء تتصادم مع بعضها البعض ، وإن نجد فيها شيئا يمكن أن يفسر لنا إدراكا واحدا . وعلى هذا ينبغي البحث عن هذا الإدراك في الجوهر البسيط لافي المركب ولا في الآلة^(١) . كذلك إن نجد في الجوهر البسيط غير الإدراكات وما ينجم عنها من تغيرات . ومن هذه وحدها يمكن أن تكون كل الأفعال الباطنة (الداخلية) للجواهر البسيطة^(٢) .

١٨ - يمكن تسمية جميع الجواهر البسيطة ، أو المونادات المخلوقة ، بالانتليخيات ، لأنها تحتوي في ذاتها على كمال معين^(٣) لأنها تنطوي على نوع من الاكتفاء الذاتي^(٤) يجعلها مصدرا لأفعالها الداخلية كما يجعل منها ،

(١) المقصود بالآلية أو الميكانيكية هو وجود أجزاء مع أجزاء . وهذا هو الذي يميز جميع المركبات ، لا الجواهر البسيطة ، ومن ثم فلا يمكننا أبدا القول بأن المادة تفكر ، لأن المادة تفترض وجود مبدأ مفكر أو على الأقل مبدأ مدرك .

(٢) راجع المقال في الميتافيزيقا ١٢ ، ورسالة لبيتز إلى أرنو في ١٦٨٧/٤/٣٠ .

(٣) باليونانية في النص الأصلي (اخوزى تواتيليس) أى ذات هدف أو غاية أو كمال .

(٤) في الأصل باليونانية (أوتاركييا - راجع الهامش الملحق بالفقرة ١٤ من المونادولوجيا) ويلاحظ ، للفرقة بين مفهوم لبيتز للانتليخيا ومفهوم أرسطو لها ، أنها عند الأول جوهر فردى أو طاقة أو قوة تحتوى في ذاتها على مبدأ التغيرات التى تلحق بها وهو يسميها انتليخيا ، لا لأنها حالة من الكمال المتحقق ، بل لأنها تنطوي - بالقوة على حد تعبير أرسطو - على بذور كالات لانهاية لها تنزع إلى تسميتها وتتمهدها بالرعاية . فهي إذا ليست بحالة نهائية للشيء =

أن جاز هذا التعبير ، آليات غير جسمية^(١) . (قارن الغيوديسييه ، ٨٧) .

١٩ — إذا أردنا أن نطلق كلمة النفس على كل ماديته إدراكات ونزوع بالمعنى العام الذى شرحته آنفا ، فمن الممكن عندئذ تسمية جميع الجواهر البسيطة أو المونادات الخالقة نفوسا . ولكن لما كان الأحساس شيئا يزيد على الإدراك البسيط ، فقد يكفى أن نطلق على الجواهر البسيطة التى لا تحتوى على شىء آخر سواه اسم « المونادات » أو « الاتيليمات » بوجه عام ، أما تسمية « النفس » فيصح أن نقصرها على المونادات التى يكون الإدراك فيها أكثر تميزاً كما يكون مصحوبا بالتذكر^(٢) .

٢٠ — ذلك أننا نجرب فى أنفسنا حالة لا نتذكر معها أى شىء ولا يكون لدينا فى أثناءها أى إدراك مقهيز ، مثلما يحدث لنا فى حالة الانعاش أو الاستغراق فى نوم عميق بلا أحلام . فى هذه الحالة لا تختلف النفس اختلافا

== بل تتضمن اتجاهه أو ميله أو استعداداه ، وهوشىء وسط بين الامكان المحض والفعل السكامل التام عند المدرسين .

(١) أى أنها ليست مجرد آلات ، كذلك التى يصنعها الناس ، بل آلات تتحرك حركة ذاتية أو تحتوى على مبدأ كل أحوالها وسبب كل ما يصيبها من تغير ، بحيث تكون مستقلة بنفسها عن كل ماعداها كأنما لا يوجد فى العالم كله سواها هى والله . بهذا المعنى تكون المونادات وحدها آلات ذاتية الحركة Automata أما الآلات الجسمية فلا يمكن أن توصف بهذا الاستقلال والاكتفاء الذاتى .

(٢) أى أن الذاكرة أو التذكر هى العلامة الدالة على الوعى أو الشعور تميزاً له عن الإدراك غير الواعى أو الإدراك الغامض المختلط . ومن الطريف أن ليستز قد استيق هذه الفكرة فى سن مبكرة ، إذ كتب فى « نظرية الحركة (١٦٧١) Theoria motus Abstracti أن الجسم ذهن لحظى (أى مقيد بال لحظة الراهنة) أى ذهن بلا ذاكرة .

محسوسا عن المونادة البسيطة^(١) . ولما كانت هذه الحالة لاتدوم ولا تلث النفس أن تخرج منها فانها (أى النفس) شئ يزيد عن ذلك (أى عن مجرد كونها مونادة) - « راجع القيوديسيه ، ٦٤ » .

٢١ - ولا يفرتب على هذا أن الجوهر البسيط يخلو عندئذ من كل إدراك . أن ذلك تبعاً للأسباب السابقة أمر غير ممكن ، لأنه لا يمكن أن يفسد ، ولا يمكنه أيضا أن يبقى بغير تأثير من نوع ما ، وليس هذا التأثير سوى إدراكه . أما إذا توافر وجود عدد كبير من الإدراكات الصغيرة التي لا يميز شئ منها تميزاً واضحاً ، فإن الانسان يشعر (فى هذه الحالة) بالدوار ، كما يحدث له لودار حول نفسه عدة مرات فى إتجاه واحد ، فيصاب بإغماء قد يفقده الوعى ويجعله عاجزاً عن التمييز^(٢) . والموت يمكن أن أن يضم الحيوانات فى مثل هذه الحالة فترة من الزمن^(٣) .

٢٢ - ولما كانت الحالة الحاضرة للجوهر البسيط هى النتيجة الطبيعية لحاته السابقة ، بحيث أن الحاضر يحمل المستقبل فى رحمه^(٤) . (قارن القيوديسيه ، ٢٦٠) .

٢٣ - ولما كان الانسان يفتن الى^(٥) إدراكه بمجرد أن يفيق من الاغماء

(١) أو المونادة العارية أو الخالصة د لانا ، .

(٢) يريد لبيتمز أننا نظل فى أمثال هذه الحالات على علاقة من نوع ما بالعالم الخارجى ، وإن يكن الوعى أو الشعور قد تضائل إلى الحد الذى يتعذر إدراكه .

(٣) راجع الفقرة ١٤ من المونادولوجيا .

(٤) راجع أيضا الفقرتين ٧/٨ و ٧٩ ، .

(٥) أو ينتبه إليه ويشعر به .

فلا بد أن مثل هذا الإدراك قد وجد لديه قول ذلك مباشرة ، وإن لم يكن عندئذ على وعى به . لأن الإدراك لا يمكن أن ينشأ نشأة طبيعية إلا عن إدراك آخر ، شأنه في هذا شأن الحركة التي لا يمكن أن تنشأ نشأة طبيعية إلا عن حركة^(١) ، (قارن التيوديسية ، ٤٠١ — ٤٠٣) .

٢٤ — نتبين من هذا أننا سنكون دائماً في حالة الاغماء إذا خلت إدراكاتنا من التمييز^(٢) والقطم إلى مرتبة أسمى . والواقع أن هذه هي حالة المونادات المتناهية في البساطة .

٢٥ — كذلك نرى أن الطبيعة قد أعطت الحيوانات إدراكات متميزة عندما نتبين أنها قد كفلت لها أعضاء تجمع عدداً كبيراً من الأشعة أو الذبذبات الهوائية ، لكي تجعلها بهذا التوحيد أكثر فاعلية . وشبهه بهذا ما يحدث عند الشم والذوق واللمس ، ولعله أن يكون شبيهاً بما يحدث مع عدد آخر من الاحساسات التي نجعلها . وسوف أفسر بعد قليل^(٣) كيف تصور الأحداث التي تجري في النفس ما يقيم في الأعضاء .

٢٦ — أن الذاكرة تمد النفوس بدوع من الاستنتاج^(٤) الذي يحاكي العقل

(١) لابد أن يكون لكل إدراك سبب . وهذا السبب لا يمكن إلا أن يكون إدراكاً آخر ، وذلك وفقاً لمبدأ السبب الكافي (انظر الفقرة ١٧) وإذا لم يأت الإدراك السابق قبل الإدراك اللاحق مباشرة ، فلا بد أن يكون ثمة انقطاع في وجود النفس الذي يتميز بالاتصال .

(٢) التمييز في الحالين بمعنى الامتياز والتفوق وعلو المنزلة .

(٣) انظر الفقرتين ٦١ و ٦٢ من المورادولوجيا .

(٤) الكلمة الأصلية هي Consecution أى التتابع أو التعاقب ، والمراد =

وان وجب تمييزه عنه . فنحن نرى الحيوانات إذا أدركت شيئا ذا أثر بالغ عليها وكانت قد أدركته قبل ذلك ادراكا مشابها - نراها بفضل الذاكرة تتوقع ما ارتبطت من قبل بهذا الإدراك وتحس بمشاعر شبيهة بتلك التي أحست بها . فإذا لوحنا مثلا بالعصا للسكلاب تذكرت الألم الذي سببته لها وأخذت تنبح ولاذت بالفرار . (قارن القويديسييه ، المقدمة ، ٦٥) .

٢٧ — والتصور الحسى القوى الذى يثيرها ويحركها اما ان يأتى من حجم الادراكات السابقة أو من عددها . لأن الانطباع القوى غالبا ما يؤدى دفعة واحدة إلى نفس الأثر الذى تؤدى إليه عادة طويلة (١) أو ادراكات كثيرة متكررة ومتوسطة القوة (٢) .

٢٨ — وبسلك الناس سلوك الحيوانات حين لا تتم الاستنتاجات من ادراكاتهم إلا عن طريق مبدأ الذاكرة ؛ وهم فى هذا يشبهون الأطباء التجريبيين (٣) الذين يملكون القدرة على الممارسة العملية البسيطة ويفتقرون

== بها هو الاستنتاج الذى يصل إليه الحيوان بناء على سلسلة سابقة من المدركات والحوادث بحيث إذا عرض له واحد منها استدل منه على حادث آخر ارتبط به من قبل . ويظهر ان ليبتنز يشير إلى ما يعرف اليوم بتداعى المعانى ، الذى عقد له فصلا من كتابه « المقالات الجديدة » (الذى خصصه للرد على كتاب لوك مقال عن العقل الإنسانى) . ومن يدري ؟ لعله بهذه اللمحة العبقرية أن يكون قد استبق ما يقوله بافلوف وأتباعه عن التشريط أو الفعل المنعكس الشرطى .

(١) هكذا فى الأصل ، والمراد بالطبع هو العادة الراسخة التى تتمكن من الإنسان على المدى الطويل .

(٢) أو إدراكات عادية .

(٣) كلمة الطبيب الممارس من الكلمات المألوفة اليوم فى حياتنا ، وليسكنه ==

إلى النظرية . ونحن في ثلاثة أرباع تصرفاتنا لا نزيد عن كوننا تجريبيين .
فاذا توقعنا مثلا ان يطلع النهار في صباح الغد ، كما في مسلكنا هذا تجريبيين ،
لأن هذا هو الذى حدث حتى الآن . أما عالم الفلك فهو وحده الذى يحكم
العقل في هذا الأمر ^(١) .

٢٩ - بيد أن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هي التي تميزنا عن
الحوانات الخالصة ، وبها نحصل على العقل ونقزود بالعلوم ، وذلك حين
ترفعنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله ^(٢) . وهذا هو ما يسمى فينا بالفس العاقلة

== يختلف اختلافا تاما عما يقصده ليمتقن بالأطباء التجريبيين . فقد كان من
المعروف حتى عهد جالينوس (حوالى ١٥٠ بعد الميلاد) ان هناك طبقات أو
طوائف عديدة من الأطباء . وكانت إحداها هي طائفة الأطباء التجريبيين الذين
يعتمدون في تشخيصهم للمرض على الخبرة وملاحظة الأسباب والمرئية ، والملموسة
التي أدت للإصابة . ثم ساءت سمعة هذه الطائفة في العصور التالية ، فأطلقت على
الأطباء الذين يعتمدون على الخبرة الشخصية والتقاليد الموروثة ويحتقرون الدراسة
النظرية أو يجهلونها ، وهم أشبه « بحلاقى الصحة » الذين بدأوا ينقرون حتى من
الآرياف !

(١) أو يقيم حكمه على أسباب عقلية - راجع أيضا مقدمة المقالات الجديدة .

(٢) الحقائق الضرورية والأبدية هي المبادئ الأولى للمعرفة العقلية ، وهي
مفطورة فينا ، بل تقوم عليها طبيعتنا الإنسانية ، كما تقوم عليها طبيعة العالم الذى
نتمثله بحكم ماهيتنا . ولهذا كانت المعرفة بهذه الحقائق مرادفة للمعرفة بأنفسنا ،
وبالله الذى هو العلة الغائية الأخيرة لجميع الكائنات . راجع المقالات الجديدة ،
الفصلين الأول والرابع اللذين يشيران فيهما إلى ان هذه الحقائق فطرية فينا ويستشهد ==

أو العقل (١) .

٣٠ - وعن طريق المعرفة بالحقائق الضرورية ومن خلال تجريداتها نرتفع كذلك إلى الأفعال المنعكسة (٢) [التأملية] التي توصلنا إلى فكرة الأننا (٣) وتجعلنا نعتبر أن هذا أو ذاك موجود فيما . فنحن إذ نفكر على هذا النحو في أنفسنا ، نوجه أفكارنا في نفس الوقت إلى الوجود والجوهر ، والبسيط والمركب ، واللامادى والله نفسه ، حيث نتصور أن ما هو محدود فيما يوجد فيه بغير حدود. هذه الأفعال المنعكسة [أو التأملية] تمثل الموضوعات الأساسية لمعرفة العقلية [قارن التهوديسية ، الافتتاحية ع أ (٤)] .

== بمحاورة د مينو ، المعروفة لأفلاطون حيث يثبت سقراط أن المعرفة تذكر ويستخرج بأسئلته وحدها المعرفة الرياضية من نفس العبد الصغير « مينو » . راجع كذلك مبادئ الطبيعة والفضل الإلهي ، الفقرة الخامسة .

(١) الكلمة الأصلية هي esprit وقد ترجمها المترجم الألماني بالروح Geist [التي تعني جماع القوى العقلية] والانجليزى بالعقل أو الذهن Mind ، ورأيت أن العقل هنا أقرب إلى السياق .

(٢) أو الأفعال التأملية التي تنعكس فيها على أنفسنا وتأمل ما يجرى فيها من أحوال .

(٣) حرفيا : تجعلنا نفكر فيما يسمى « بالأننا » .

(٤) راجع أيضا رسالة ليمبترز التي وجهها لآرنو في ١٦٨٦/١٢/٨ - والملاحظ من هذه الفقرة أن الشعور أو الوعي يصبح شعورا أو وعيا بالذات عندما نتحقق من طبيعة الحقائق الأبدية الخالدة ، أى عندما نعرف أنها هي المبادئ الفطرية التي يقوم عليها وجودنا ووجود العالم كله . ودائما ما يكون الجوهر نوعا من النفس أو الروح ، لأنه لا بد أن يكون مماثلا لما نجد في أنفسنا ==

٣١ - تقوم معرفتنا العقلية على مبدئين : كيرين مبدأ عدم التناقض ، وبفضله نحكم على كل ما ينطوى على تناقض ، وبالصدق على ما يضاد الكذب أو يناقضه . (قارن اليهوديسية ٤٤ و ١٦٩) .

٣٢ - كما تقوم على مبدأ السبب الكافي ، وبه نسلم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كاف يجعلها على هذا النحو دون غيره ^(١) ، وإن تعذر علينا في أغلب الأحوال أن نتوصل إلى معرفة هذه الأسباب . (قارن اليهوديسية ٤٤ و ١٩٦) .

== يقول لينتز في المقالات الجديدة [١ و ٢١] « ان المعرفة بطبيعة الاشياء لا تكون في أغلب الأحوال إلا معرفة بطبيعة عقلنا وبذلك الأفكار النظرية التي لا حاجة بنا للبحث عنها خارجها » . كما يقول أيضا في نفس الكتاب (٢٣) « إن الأفكار العقلية أو أفكار التأمل مستمدة من عقلنا ، وانه ليسوفنى جداً أن أعرف كيف كان يتسنى لنا ان نحصل على فكرة الوجود لو لم تكن نحن موجودات وبذلك نلبس الوجود في أنفسنا » .

(١) كان لينتز في كتاباته المبكرة يسمي هذا المبدأ باسم مبدأ التحديد أو التعيين ، ويقصد به المبدأ الذي يحدد وجود هذا الشيء أو ذاك من بين عدد من الاحتمالات أو الامكانيات التي تنطوى على تناقض وهو يستخدم أحيانا « مبدأ التلازم » أو التجانس كمرادف لمبدأ السبب الكافي . ومعنى هذا أنه يشير ضمنا إلى أن السبب الكافي لشيء ما يوجد دائما في علاقاته بغيره من الاشياء وفي مكانه من النظام العام . ومن الواضح أن مبدأ السبب الكافي شبيه عنده بمبدأ السبب الغائي أو العلة الغائية . ولعله أن يكون قد تأثر بالرياضيات في استخدام كلمة « الكافي » .

٣٣ - هناك نوعان من الحقائق : حقائق العقل وحقائق الواقع . حقائق العقل ضرورية ، وعكسها مستحيل ، وحقائق الواقع عرضية ، وعكسها ممكن . فإذا كانت إحدى الحقائق ضرورية ، أمكن عن طريق التحليل أن نجد سببها ، وذلك بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط ، إلى أن نصل إلى الحقائق الأصلية (قارن التيوديسييه ١٧٠ و١٧٤ و١٨٩ و٢٨٠ - ٢٨٢ و٣٦٧ وكذلك موجز الاعتراضات ، الاعتراض الثالث)^(١) .

٣٤ - بهذه الطريقة يرد الرياضيون المبادئ النظرية والقواعد العملية بواسطة التحليل إلى تعريفات ومسلمات ومصادرات .

٣٥ - بهذا نصل آخر الأمر إلى أفكار بسيطة لا يمكن تعريفها^(٢) ، كما نصل إلى مسلمات ومصادرات أو باختصار إلى مبادئ أولية لا يمكن البرهنة عليها ولا تحتاج أيضاً إلى برهان . وهذه هي القضايا الذاتية التي ينطوى عكسها على تناقض صريح .

٣٦ - ولكن يجب أيضاً أن يوجد السبب الكافي في الحقائق العرضية^(٣) أو حقائق الواقع ، أي في تسلسل وسياق الحوادث^(٤) حيث يمكن أن

(١) راجع أيضاً المقال في الميتافيزيقا ، ١٣ .

(٢) تعريف الفكرة عند ليمتز هو بيان عناصرها التي يكشف عنها التحليل الكامل . راجع التأملات عن المعرفة والحقيقة والافسكار ، (١١٨٤) .

(٣) أي الحقائق الحادثة أو الحادثات .

(٤) يوجد السبب الكافي للحقائق العقلية في الحقائق البديهية أو الحقائق الذاتية التي يمكن أن ترد إليها بالتحليل . أما حقائق الواقع فيوجد سببها الكافي في الله وحده .

يمضى التحليل إلى أسباب تفصيلية لاحد لها ، نظراً للتنوع الهائل في الأشياء الطبيعية وقسمة الأجسام إلى مالا نهاية . أن هناك عدداً لانهاية له من الأشكال والحركات الحاضرة والماضية، التي تدخل في تكوين العلة الفاعلة لما أكتبه الآن^(١) ، كما أن هناك عدداً لانهاية له من الدوافع والاستعدادات الصغيرة التي خبرتها نفسى في الماضى أو في الحاضرة ودخلت في تكوين علقه الغائية^(٢) . (قارن القيدوديسيه ٢٦ و ٣٧ و ٤٥ و ٤٤ و ٤٩ و ٥٢ و ١٢١ و ١٢٢ و ٣٣٧ و ٣٤٠ و ٣٤٤) .

٣٧ - ولما كانت كل هذه التفصيلات تحتوى من جانبها على أمور عرضية (حادثة) أخرى أسبق منها وأشد تفصيلاً ، كانت هذه تحتاج بدورها إلى تحليل مشابه لتبريرها ، فاننا بهذه الطريقة لن نحزر تقدماً . لهذا يحتم أن يوجد السبب السكافي أو السبب الأخير خارج سلسلة أو مجموع سلاسل الأشياء العرضية (الحادثة) كل على حدة ، مهما بلغت هذه السلسلة حداً لانهاية له^(٣) .

(١) أو لكتابى أو مكتوبى هذا . .

(٢) تثير هذه الفقرة مشكلة العلاقة بين المبادئ المختلفة عند لينتز والصعوبات التي تكتنفها من جهات عديدة . فهمي بوضع كيف تتحد العلل الفاعلة والغائية لتؤلف العلة السكافية أو السبب السكافي ، إذ لا يكفي أحدهما لتحقيق هذا الغرض . بيد أن لينتز يوضح أيضاً في مواضع أخرى أن العلل الفاعلة تعتمد على العلل الغائية . أضف إلى هذا أنه يوحد عادة بين العلل الفاعلة والعلل الآلية أو الميكانيكية التي تقوم على مبدأ عدم التناقض . راجع أيضاً الفقرة (٧٩) من المونادولوجيا .

(٣) تسيير هذه الحججة في نفس الطريق الذى سار فيه أرسطو لاثبات وجود

(م ١٠ - المونادولوجيا)

٣٨ - وهكذا ينبغي أن توجد العملة الأخيرة للأشياء في جوهر ضروري،
بحقوى على تفاصيل التغيرات على نحو سام^(١) أشبه بأن يكون مصدراً
لها : وهذا الجوهر هو الذى ندعوه الله (قارن النيوديسية ٧) .

٣٩ - ولما كان هذا الجوهر هو العملة الكافية لكل هذه التفاصيل
الخاصة ، المترابطة من ناحية أو ثنى ارتباطاً ، فليس هناك غير الله واحد^(٢)
وهذا الاله كاف .

٤٠ - ويمكننا أيضاً أن نحكم بأن هذا الجوهر الأسمى ، الذى هو
فريد وكلّى وضرورى - إذ ليس هناك شيء مما يقع خارجه لا يعتمد فى

= " محرك أول ، ، إذ اعتمد على المبدأ القائل " بضرورة التوقف ، فى تسلسل
الأسباب والشروط . راجع كتاب (الكمى) - (٦ ، و ٢٣٧ ب ٣)
والثيتا (٥ و ٢٥٦ أ ١٣) من كتاب الطبيعة . وقارن كذلك نقد العقل
الخالص لكانت ، باب الديكالكينيك الترنسندنتالى ، للكتاب الثانى ، الفصلين
الثانى والثالث .

(١) على نحو سام أو رفيع *eminemmer* فى مقابل على نحو شكلى أو صورى
formelle والاصطلاحان مدرسيان استخدمهما ديكارت .

(٢) هذه هى صيغة الدليل الكوفى أو الكوزمولوجى عند ليبنتز ، فجميع
الأشياء الجزئية مرتبطة ببعضها البعض داخل نظام واحد يتضمن مبدأ واحداً ،
وجوهرأ واحداً ضرورياً ، وإلها واحداً ولا يسير الدليل من النظام الموجود
فى العالم إلى العقل المدبر له ، بل يستمد قوته من أن الشكل يكون نظاماً واحداً
يدل على وجود سبب كافٍ أخير لهذا الشكل . ولولم يكن الأمر كذلك لكانت
هناك أنظمة مختلفة تدخل فى صراع مع بعضها البعض ، إذ يفترض كل منها مبدأ
أو إلهاً خاصاً به ، وهو محال .

وجوده عليه ، كما أنه نتيجة بسيطة لإمكان وجوده ^(١) - يستحيل أن تكون له حدود ولا بد أن يحتوى على أقصى واقع ممكن ^(٢) .

٤١ - يترتب على هذا أن الله كامل كمالا مطلقا ، إذ ليس الكمال إلا عظم الواقع الإيجابي من حيث هو كذلك ، (وهو الذى نحصل عليه) عندما نضرب صفحا عن حدود أو قيود الأشياء التى لديها مثل هذه الحدود والقيود . وحيث لا تكون ثمة حدود ، أعنى فى الله ، يكون الكمال لا مقناهيا باطلاق . (قارن التيوديسية ٢٣ ، والمقدمة ١٤) .

٤٢ - يترتب على هذا أيضاً أن المخلوقات تعتمد كمالها من تأثير الله ، أما وجوه النقص فيها فترجم إلى طبيعتها الخاصة التى يميزها أن تكون بغير حدود ، لأن هذا هو أساس اختلافها عن الله ^(٣) .

(١) حرفيا : نتيجة بسيطة أو مجرد نتيجة للوجود الممكن - ومعظم الترجمات تقول : وهذا الجوهر سلسلة بسيطة للوجود الممكن ، ولكن السياق يقتضى الترجمة التى اخترناها حتى يستقيم الدليل الأنطولوجى .

(٢) ١١ كان الله هو السبب الكافى لكل شىء ، فليس هناك شىء مستقل عنه أو لا يعتمد فى وجوده عليه . ولو حددت إمكانيته على أى صورة ، فلا بد أن يأتى ذلك من إمكانية أخرى مستقلة عنه وتقع خارجه . يلزم عن هذا أن إمكانيته لا يمكن أن يحددها شىء . والامكانية غير المحدودة تعنى الواقع والوجود غير المحدود ، إذ أن ما هو ممكن لا بد أن يكون واقعيا ، إلا إذا كان هناك ممكن آخر يحدده .

(٣) يلاحظ أن طبعة إردمان (برلين ١٨٤٠) لأعمال لينتز تسقط عبارة تالية تضيفها طبعة جرهارت (١٨٧٥ - ١٨٩٠ فى الهامش) بينما تسقطها الطبعات الأخرى التى بين أيدينا باستثناء طبعة دلاتا ، الانجليزية وطبعة بول لير (سلسلة الكلاسيكيين للجميع ، العدد ١٤١ ، مكتبة آتنيه) . ويبدو أن لينتز =

٤٣ - من الحق أيضا أن الله ليس هو مصدر الوجودات ^(١) فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات ، بقدر ما تكون واقعية ، أو هو بمعنى آخر مصدر ^(٢) ما يحتوى عليه الامكان من واقع ^(٣) . ذلك أن الذهن

== قد أضاف المبارة عند مراجعة النسخة الأولى من المونادولوجيا : ويلاحظ هذا النقص الأصل للمخاوقات في القصور الذاتي الطبيعي للجسام .
(اليهوديسيه ، ٠٠ و ٢٧ - ٣٠ و ١٥٣ و ١٦٧ و ٢٧٧ وما بعدها) .

(١) في الأصل بصيغة الجمع eistences .

(٢) source ويمكن ترجمتها أيضا بالأصل .

(٣) ليس الله هو مصدر كل وجود واقعى أو فعلى فحسب ، بل هو كذلك مصدر كل وجود ممكن ، أو كل ما ينزع للوجود . وما يحتوى عليه الامكان من واقع هو نزوعه أو ميله لأن يوجد . ويلاحظ أن الماهيات ، أو الممكنات ، مستقلة بمعنى من المعاني عن الله ، إنه لا يخلقها كاهيات ، وإنما هى موضوعات ذهنه ، ولا يحدد طبيعتها إلا مبدأ عدم التناقض . ولكنها بمعنى آخر تعتمد في وجودها على الله ، إذ تعبر بصورة أو بأخرى عن طبيعته وحرية . على أن حرية تقتصر على اختيار تلك الماهيات التى سيتم تحقيق وجودها بالفعل ، كما أن هذا الاختيار الذى تحدده حكمته وخبريته يضع طبيعة الماهيات نفسها في الاعتبار .

وهكذا يمكن القول مع النص بأنه « بغيره لن يوجد شيء » (لأن وجود الأشياء مرتب على إرادته واختياره) ، « وبغيره لن يمكن وجود شيء » (لأن كل ما هو ممكن إنما هو موضوع ذهنه) ولما كان الذهن الالهى كاملا أى خالصة من كل غموض أو اختلاط يشوب إدراكه - فلا بد أن يكون موضوعه هو الماهية الأخيرة للأشياء ، أى هو ماهية الله نفسه : ولها نجد ليمتزن يوحنا في الفقرة التالية بين الماهيات أو الممكنات وبين الحقائق الابدية .

الإلهى هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الأفكار التى يقوِّف عليها وجودها^(١) وبغير وجوده ان يكون فى الامكانيات واقع ، وان يكون فيها شىء موجود فحسب ، بل ان يكون فيها كذلك شىء ممكن . (قارن التيوديسيه ٢٠) .
٤٤ - لأنه إن كان ثمة واقع فى الماهيات أو الإمكانيات أو حتى فى الحقائق الأبدية ، فلا بد أن يقوم سبب هذا الواقع على شىء موجود وفعلى ، وبالتالى على وجود السكائن الضرورى الذى تتضمن ماهيته وجوده ، والذى يكفيه أن يكون ممكنا لىكون واقعيا . (قارن التيوديسية ١٨٤ و ١٨٩ و ٣٣٥) .

٤٥ - وهكذا ينفرد الله (أو السكائن الضرورى) بهذه الميزة ، وهى أنه يقتضى بالضرورة أن يوجد إذا كان وجوده ممكنا . ولما لم يكن هناك شىء يحول دون إمكان (وجود) ما لا يتضمن حدودا ولا نفيا ولا يحتوى تبعا لذلك على أى تناقض ، فإن هذا وحده^(٢) يكفى لمعرفة وجود الله معرفة قبلية . وقد أثبتنا وجوده عن طريق واقعية الحقائق الأبدية . ثم أثبتناه كذلك^(٣) بطريقة بعدية من وجود السكائنات الحادثة التى لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافى إلا فى السكائن الضرورى الذى يتضمن فى ذاته سبب وجوده .

(١) يربط ليبنتز هذا الجزء من مذهبه بعالم المثل عند أفلاطون . يقول فى رسالته إلى هانشيوم (٧٠٧) Epistola ad Hanschium إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن فى الذهن الإلهى عالما معقولا ، وأنا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار .

(٢) أى إمكان وجوده .

(٣) راجع الفقرات السابقة من ٣٦ إلى ٣٩ .

٤٦ — ولكن لا يصح أن نقوهم — كما فعل البعض — أن الحقائق الأبدية — نظراً لاعتمادها على الله — حقائق تعسفية أو متوقفة على إرادته ، كما سلم بذلك ديكارت^(١) ومن بعده السيد بواريه^(٢) — إذ لا يصدق هذا إلا على الحقائق الحادثة التي تقوم على مبدأ الملازمة أو اختيار الإصلاح ، في حين أن الحقائق الضرورية تعتمد على الالهي وحده وهي موضوعه الباطن . (قارن التهوديسيه ، ١٥٠ - ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٣٣٥ ، ٣٥١ ، ٣٨٠) .

(١) يقول ديكارت في رسالة له إلى الأب ميرسين Mersenne (طبعة كوزان ، المجلد ٦ ، ص ١٠٩) : « أن الحقائق الميتافيزيقية التي تصنفها بأنها أبدية إنما هي حقائق قررهما الله وتعتمد عليه اعتماداً تاماً ، شأنها شأن جميع المخلوقات . ذلك لأنك لو قلت بأن هذه الحقائق مستقلة عن الله لسكنت تتكلم عنه كما لو كان « جوبيتر » ، أو « زحل » ، ولاخضعته لاستسكس (نهر في الجحيم أو العالم السفلي في أساطير الاغريق) أو ربات القدر ... إن الله قد وضع هذه القوانين في الطبيعة كما يضع أحد الملاك قوانين مملكته . » كما يقول في موضع آخر من نفس الرسالة (ص ١٠٣) : « لا نستطيع أن نزعّم ، بغير أن نقع في خطيئة التجديف ، أن حقيقة أى شيء تسبق علم الله به ، لأن إرادة الله وعلمه شيء واحد ، — ومن المعروف أن ديكارت قد جعل صدق الحقائق الرياضية أمراً متوقفاً على إرادة الله وحرية ، فقد كان الله حراً في أن يجعل قضية كهذه : « زوايا المثلث الثلاث تساوى قائمتين » قضية كاذبة .

(٢) بيير بواريه Pierre Poiret (١٦٤٦ - ١٧١٩) وزير وفيلسوف ومتصوف فرنسي ، ولد بمدينة ميتس ومات في رينسبورج بالقرب من مدينة ليدن . عمل في دوقية « تسفاي بروكن » في منطقة الراين ، وكانت إحدى المقاطعات الألمانية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة . كان في بداية حياته من أنصار ديكارت ثم ابتعد عن مذهبه العرفاني كل البعد ومال إلى التصوف =

٤٧ — هكذا يكون الله وحده هو الوجود المبدئية أو الجوهر الأصلي البسيط ؛ وكل المونادات المخلوقة أو المشتقة من إبداعه^(١)، ونشأ إن جاز هذا القول ، من لحظة لأخرى بفضل ومضات الهمية^(٢) ، محدودة بالقدرة على التفاني (أو الاستقبال) من جانب المخلوق الذي هو محدود بحسب ماهيته .
(قارن التهوديسم ٣٨٢ — ٣٩١ و ٣٩٨ و ٣٩٥) .

== وتعمق فيه متأثرا بالتصوف الألماني يعقوب بومه (١٥٧٥ — ١٦٢٤) ، والمتصوفة الهولندية أنطوانيث بورينيون التي كتب سيرة حياتها ونشر آراءها . وقد صدر كتابه الأساسي الذي وضعه باللاتينية سنة ١١٧٧ وعنوانه د تأملات عقلية عن الله والنفس والنشر د (وقد هاجمه بايل هجوما شديدا ..) .
(١) حرفيا : هي منتجاته أو من إنتاجه Productions وقد فضلت عليها هذا التصريف البسيط .

(٢) ومضات أو فيوضات مفاجئة ، على نحو ما يقول ليبنتز في موضع آخر (ذكره روبرت لاتا ، ص ٢٤٣ ، هامش ٧٥ عن طبعة جرهارت ، مجلد ٤ ، ص ٥٥٣) د إن الله هو المركز الأصلي الذي تفيض عنه (أو تصدر عنه) سائر الموجودات . والواقع أن علاقة الله بالمونادات تمثل نقطة أساسية في مذهب ليبنتز ، فهو يحاول دائما أن يحافظ على تفرد المونادات ووحدتها مع تأكيد اتحادها بالله . ولهذا يبدو أنه يستخدم كلمة الومضة كحد وسط بين الخلق والفيض ، إذ قد يعنى الخلق نوعا من الانفصال التام بين الله وسائر المونادات ، كما يعنى الفيض نوعا من الهوية الكاملة بينهما — ولهذا فإن استخدام كلمة الومضات يعنى أن المونادة إمكانية تنزع باستمرار إلى التحقق ولا تستغنى عن معرفة الله وإرادته واختياره لتحريرها من تأثيرا الإمكانيات المضادة . ولهذا وجب التمييز بين هذه الومضات المستمرة وبين فكرة الخلق المتصل ، عند ديكارت التي تعنى عنده تجدد الخلق في كل لحظة .

٤٨ — وفي الله تسكن القوة التي هي مصدر كل شيء ؛ وفيه كذلك المعرفة التي تحتوي على الأفكار المتنوعة ، وأخيرا فإن فيه الازادة التي هي علامة التغيرات أو الابداعات التي تتم وفقا لمبدأ الأصلح ^(١) . (التيوديسية ٧ و ١٤٩ و ١٥٠) . وهذا هو الذي يطابق الموضوع أو الأساس ، وملكمة الإدراك وملكمة النزوع لدى المونادات المخلوقة ^(٢) . — يمكن هذه الصفات تكون في الله لا متناهية أو كاملة بصورة مطلقة ، بينما تكون في المونادات المخلوقة أو الاتيليكيات (أو الكائنات الحاضرة على الكمال ^(٣) Perfectihabien كما ترجم هرمولوس بارباروس ^(٤) هذه الكلمة) مجرد

(١) يشير ليبنتز في التيوديسيه (١٥٠) إلى العلاقة بين صفات الله وبين مذهب الثلاث المسيحي ، فالقوة تشير إلى الآب ، والحكمة للكلمة والارادة أو الحب للروح القدس .

(٢) يؤكد ليبنتز هنا رأيه في أن المونادة في جوهرها قوة أو طاقة أو فاعلية تعبر عن نفسها بالإدراك والنزوع . ولا حاجة بنا لافتراض أن الموضوع أو الأساس الذي يتحدث عنه هنا شيء مستقل بذاته عن هاتين المسمكتين .

(٣) من الكلمتين اللاتينيتين Perfecto كمال و habeo فعل الملك ، وتقابل الكلمة اليونانية ، راجع هامش الفقرة ١٤ .

(٤) هرمولوس بارباروس Hermolaus Barbarus أو على الأصح Ermolao Barbaro ، ١٤٥٤ — ١٤٩٣ ، عالم إيطالي وأحد ممثلي النزعة الانسانية وحركة بعث النصوص الكلاسيكية . ولد في مدينة البندقية وعمل أستاذا للفلسفة بجامعة بادوا . عرف بترجماته لأرسطو وشروح ثامسطيوس عليها ، وبذلك جهودا طيبة لعرض مذهب أرسطو الاصيل قبل أن يحرقه المدرسيون . ويرى عنه أنه لجأ للسحر والتعاويذ ليحضر روح ابليس ويسألها عن معنى كلمة « اتيليكيا » =

تقليدات لهذه الصفات ، يختلف حفظها من التوفيق باختلاف حفظها من السكال ، (التهوديسية ، ٧ و ١٤٩ و ١٥٠ و ٨٧) .

٤٩ - يقال عن المخلوق إنه يفعل في اتجاه الخارج ^(١) ، بقدر ما يكون فيه من السكال ؛ ويقال عن مخلوق آخر إنه يفعل بقدر ما يكون غير كامل . ومن ثم ينسب الفعل إلى المونادة بقدر ما تكون إدراكاتها متميزة ، والانفعال بقدر ما تكون إدراكاتها مختلطة (أو غير متميزة) ^(٢) .

٥٠ - ويكون المخلوق أكمل من غيره إذا وجدنا فيه بصورة قبلية علة ^(٣) ما يجري في مخلوق آخر ، بهذا المعنى يقال إنه يؤثر على المخلوق الآخر

= الى يبدو انها حيرته وأرقت لباله ! .. وقد روى لينتز هذه القصة في كتابه عن العدل الالهي (التهوديسية ، ٨٧) .

(١) ليس للمونادة بطبيعة الحال فعل في اتجاه الخارج ، وإنما هو تعبير أراد به لينتز أن يفسر ما نقصده عندما نتحدث عن الفعل الخارجى ، على نحو ما يفسر الفلاسكيون ما نقصده عندما نتكلم عن الشروق والغروب ، على الرغم من أن الشمس لا تشرق ولا تغرب !

(٢) Confuses هي الإدراكات غير الواضحة أو الغامضة المختلطة ، وقد أثبت للمعنى الأصلي وأضفت إليه المعنى الذى وضعه المترجم الالماني بين قوسين . وان شئت مزيدا من التفصيل عن الفرق بين الإدراكات المتميزة والإدراكات الغامضة أو غير المتميز فأرجع إلى أعمال لينتز التالية : مقال فى الميتافيزيقا ٢٤ ، والمقالات الجديدة ، المقدمة ، وتأملات عن المعرفة الحقيقية والأفكار .

(٣) أو سببه ومبرره ، وبهذا يكون تغير الحدث أو علته هو سببه الحقيقى . وهذا يرتبط برأى لينتز فى أن وجود الشيء إنما يأتى من تحرير طاقاته أو فاعليته ، وأن المونادات تنزع للوجود بمقدار ما تتحوزه من كمال ، أى بتعبير لينتز =

٥١ — بيد أنه لا يوجد بالنسبة للجواهر البسيطة سوى تأثير مثالي لاحدى المونادات على الأخرى ، وهو تأثير لا يصبح فعالا إلا بتدخل من الله ، لأن المونادة تطلب بحق من أفكار الله أن يكون (أى الله) قد وضعها في اعتباره عند قيامه في مبدأ الأمر بتنظيم المونادات الأخرى : لأنه لما كان من المعذر على المونادة المخلوقة أن تؤثر تأثيرا فيزيائيا على داخل المونادة الأخرى ، فلا يمكن بغير هذه الوسيلة أن تعتمد احداها على الأخرى قارن التهوديسية ٥٤ و ٥٩ و ٦٥ و ٦٦ و ٢٠١ وراجع أيضا موجز الاعتراضات ، الاعتراض الثالث (١) .

٥٢ — وهكذا يتم تبادل الفعل والانفعال بين المخلوقات . فعندما يوازن (٢) الله بين جوهرين بسيطين نجد في كل منهما أسبابا تلزمه بأن يلائم (٣)

== بمقدار تميز ادراكاتها . هذا والعلة والمعلول أو السبب والمسبب نسيان ، والمونادة المخلوقة تجمع بينهما في آن واحد . والله وحده هو السبب المحض أو الفعل الخالص (actus purus) ويمكن أن نضع هذا في المعادلة التالية : العلة (السبب) = فاعلية نسبية = تميز نسبي للادراك .

(١) راجع كذلك المقال عن الميتافيزيقا ٢٢ و ٣٣ ورسالة لبيتر الى أرنو في شهر يونية سنة ١٦٨٦ — لاحظ أن هذه الفقرة تشير الى مبدأ الاتساق المدبر الذى يتعرض له في الفقرتين التاليتين ٨٠ و ٨١ وهو اتساق أو تجانس كامن في طبيعة الأشياء ، سابق على خلقها ، أى أنه ليس تجانسا مخلوقا على أى صورة من الصور ، لأن تحقيقه في عالم الواقع هو سبب اختيار الله لهذا العالم دون غيره .

(٢) أو يقارن .

(٣) ليس هناك جوهران بسيطان متشابهان تماما ، وإن كانت جميع الجواهر تتمثل نفس العالم أو تعكسه وتصوره . ولهذا فإن الادراك الذى يكون متميزا ==

بينه وبين الآخر ، ويتبع هذا أن يكون الفعل من وجهة نظر معينة ، منفصلاً من وجهة نظر أخرى : فهو فعال بمقدار ما نعرف فيه معرفة متميزة ما يساعد على تعليل الحدث الذي يتم في (جوهر) آخر معرفة متميزة .
(التهوديسية ٦٦) .

٥٣ — ولما كانت أفكار الله تحقوى على عدد لا حصر له من العوالم الممكنة التي يستحيل أن يوجد منها إلا عالم واحد ، فيلزم أن يكون هناك سبب كاف لاختيار الله ، جملة يفضل عالماً بعينه على غيره ^(١) . قارن التهوديسية ، ٨ و ١٠ و ٤٤ و ١٧٣ و ١٩٦ وما بعدها و ٢٢٥ و ٤١٤-٤١٦)
٥٤ — وهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا في الثلاثم ^(٢) أو في درجات الكمال التي تحقوى عليها هذه العوالم ، طالما كان لكل ممكن الحق في التطلع ^(٣)

== نسبياً في أحدها ، لا بد أن يكون غامضاً أو مختلطاً نسبياً في جوهر آخر أو جواهر أخرى ، وأى تغير يلحق بأحدها لا بد أن يقابله تغير في سواه ، وهكذا يتلاءم مع غيره .

(١) ليس الله ملزماً بفعل ضرورة ميتافيزيقية مطلقة ، ولكنه « ميال » بفعل الضرورة الأخلاقية لخلق العالم الذي هو أصلح عالم ممكن وأفضل نظام متجانس . وترجع التفرقة بين الضرورة الأخلاقية والالزام المطلق الى أصل مدرسى .
(٢) أو التوافق والتناسب *Convenance* وقد استبعدتهما لما توحيان به من ظلال نفسية ورياضية .

(٣) هذا التطلع يعبر عن النزوع للوجود والانتقال من الإدراكات المختلطة الغامضة الى الإدراكات الواضحة المتميزة ، وهذا هو الذي يجعل من الأشياء الممكنة ماهيات واقعية متميزة عن القدرات والامكانيات غير المحددة . فالامكان يحتوى دائماً على بذرة الواقع ، كما أوضحنا في موضع سابق (أنظر هامش الفقرتين ٤٠ و ٤٣) .

إلى الوجود، على قدر السكالم الذى ينطوى عليه (التهوديسيه ، ١٦٧ و ١٣٥٠ و ٢٠١ و ١٣٠ و ٣٥٢ و ٣٤٥ وما بعدها ٣٥٤) .

٥٥ - هنا تسكن هالة وجود الأصالح^(١) ، الذى يعرفه الله بفضل حكمته ، ويختاره بفضل رحمته^(٢) ، ويخلقه بفضل قوته^(٣) (قارن التهوديسيه ٧٨ و ٧٨ و ٨٠ و ٨٤ و ١٩٩ و ٢٠٤ و ٢٠٦ و ٢٠٨ ، وموجز الاعتراضات ، الاعتراض الأول والثامن) .

٥٦ - هذا الترابط أو هذا التلازم بين جميع المخلوقات وبين كل واحد منها على حدة ، ثم بين كل واحد منها والجميع - يترتب عليه أن يحتوى كل جوهر بسيط على علاقات تعبر عن مجموع الجواهر الأخرى ، وأن يكون تباعاً لذلك مرآة حية دائمة للعالم^(٤) (قارن التهوديسيه ١٣٠ و ٣٦٠) .

(١) أو الأفضل والأحسن Le Milleur .

(٢) أو خيريته وطيبته bonté .

(٣) تعبر هذه الفقرة تعبيراً دقيقاً موجزاً عن المبادئ التى يقوم عليها تفاؤل ليمنتز ، وقد شرحها ودافع عنها فى رسالته عن العدل الإلهى « التهوديسيه » وحجته هى أن العالم الذى يخلو من الشر خلواً تاماً سيستحيل تمييزه عن الله نفسه . وينشأ الشر الموجود فى العالم من القصور والتحدد السكامنين فى طبيعة المخلوقات . ولهذا فإن الله لم يخلق الشر ، وإنما خلق عالماً يوجد فيه أقل قدر من الشر يمكن أن يوجد فى أى نظام للأشياء .

(٤) راجع كذلك رسائل ليمنتز إلى أرنو فى سبتمبر وأكتوبر سنة ١٦٨٧ ورسائله إلى الأميرة صوفى فى السادس من فبراير سنة ١٧٠٦ . ومن الغريب أن نيقولاوس الكوزانى قد عبر عن هذا المعنى فى كتابه عن اللعب (أو دوران الأرض ١٤٦٤) De ludo globi . إذ نقرأ لديه قوله : إن السكالم ينعكس فى

٥٧ - وكما أن مدينة واحدة بعينها ، إذا تأملها المرء من جوانب مختلفة ، تبدو في كل مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف ، وكأن لها منظورات متعددة ، كذلك توجد أيضا - تبعاً للكثرة اللانهاية للجواهر البسيطة - عوالم عديدة مختلفة ، ليست إلا منظورات من عالم واحد وفقا لوجهات النظر المختلفة لكل مواندة على حدة (قارن التيوديسييه ١٤٧) .

٥٨ - بهذه الوسيلة نحصل على أكبر قدر ممكن من التنوع ، ولكن مع أعظم قدر ممكن من النظام ؛ أى أننا نحصل بهذه الوسيلة على أعظم قدر ممكن من الكمال ^(١) (قارن التيوديسييه ١٢٠ و ١٢٤ و ٢٤١ وما بعدها ٢١٤ و ٢٤٣ و ٢٧٥) .

٥٩ - وهذا الفرض وحده (الذى أزعج ^(٢) أنه قد تمت البرهنة عليه) يكشف عن عظمة الله ويضمها في الضوء الصحيح . ولقد عرف السيد «بايل» هذا ، عندما أثار في قاموسه (مادة روراريوس ^(٣)) عدة اعتراضات عليه ،

== جميع الاجزاء ، وكل الاشياء . تحافظ على علاقتها ونسبتها للعالم ، كما يقول في كتابه عن العلم الجاهل *De docta ignorantia* (١٩٤٠) « أن الاشياء المرئية صور من غير المرئى ، والخالق يمكن أن يرى ويعرف عن طريق المخلوقات (رؤية أو معرفة) مظلمة كما في مرآة » .

(١) أى أن أقصى كمال ممكن يتجلى في أتم وحدة أو نظام يشتمل على أكبر قدر من التنوع . فالمونادات مؤلفة في أتم وحدة ممكنة ، لأن ماهية كل منها في تصوير نفس العالم ، كما أنها متنوعة إلى أقصى حد ممكن ، لأن وجهات النظر التي تصور منها هذا العالم أو تعكسه متنوعة تنوعاً لا حد له .

(٢) حرفياً : الذى أجرف أو أتجاسر على القول بأنه ..

(٣) أنظر التذليق السابق في الفقرة ١٦ . وقد شبه بايل نظرية ليبنتز هذه ==

انساق فيها إلى الاعتقاد بأننى أنسب إلى الله أكثر مما ينبغي ، بل أكثر مما يمكن نسبته إليه . غير أنه قد عجز عن تقديم أى سبب يمكن أن يبرر إمكانية ذلك الانسجام الكونى الشامل الذى يجعل كل جوهر يعبر تعبيراً دقيقاً عن سائر الجواهر الأخرى عن طريق العلاقات التى تربطه بها .

٦٠ - هذا وتبين مما سبق الأسباب القبلية التى تجعل الامور تسير على هذا النحو دون غيره . لأن الله عندما دبر نظام الكل قد وضع فى اعتباره كل جزء على حدة كما وضع فى اعتباره بوجه خاص كل هونادة على حدة ، وهى بطبيعتها كائن متصور^(١) ، فليس ثمة ما يقصرها على تصوير جزء واحد من الأشياء ، وإن كان من الصحيح مع ذلك أن هذا التصور ، فيما يتصل بالأشياء الجزئية^(٢) الموجودة فى العالم ، تصور مشوش (مختلط) ولا يمكن أن يتضح إلا فى جزء ضئيل من الأشياء ، أعنى تلك التى تكون

== بسفينة صنعت بحيث يمكنها أن تمرر العباب وحدها بغير قبطان ولا ملاحين ، وتبحر من شاطئ إلى آخر ، وتتلاءم مع الرياح والعواصف التى تهب عليها ، وتتجنب المخاطر والمياه الضحلة ، وترسو أو ترفع أو تسعى إلى الميناء كما تفعل أى سفينة عادية . وهو يسلم بأن قدرة الله المطلقة يمكن أن تزود السفينة بمثل هذه القوة ، ولكنه يذهب إلى أن طبيعة السفينة نفسها تمنعها من ذلك : « ومهما تكن معرفة الله وقدرته غير محدودة ، فإنه لا يستطيع بواسطة آلة ينقصها جزء معين أن يعمل ما يتطلبه هذه الآلة » . وهكذا يجادل بايل فى صحة مذهب الإنساق المقتدر ويجرد المونادات من تلقائيتها ، ويرى أن لبيتز قد لجأ إلى ما يعرف فى المسرح « بالاله - الآلة » لينقذ مذهبه من ورطة محققة .

(١) أو ممثل representative .

(٢) أو تفاصيل الأشياء le détail .

أقربها أو أكبرها بالنسبة لـ شكل موناذة^(١) ، وإلا سكانت كل موناذة
إلهاً . وإذن فالحدود (التي تقيد) المونادات لا تتمثل في الموضوع وإنما
تتمثل في أسلوب المعرفة المختلف بالموضوع^(٢) . أنها جميعاً تسعى على نحو
مختلط (غامض) للوصول إلى اللامتناهى ، إلى الشكل^(٣) ، ولكنها
تظل محدودة ومتميزة عن بعضها البعض عن طريق درجات وضوح الإدراكات
وتميزها .

٦١ - وفي هذا يعبر المركب تعبيراً رمزياً عن البسيط^(٤) . فلما كان كل

(١) إذا كانت المونادات غير مكانية ، فكيف يمكن الحديث عن شيء
أقرب أو أكبر بالنسبة لها ؟ لـ شكل موناذة جسم من نوع ما ، وهذا الجسم يدرك
إدراكاً غامضاً بوصفه يشغل مكاناً في ذاته وفي علاقته بالأجسام الأخرى ، وإن
لم يكن هذا الجسم سوى مجموع يتنظم عدداً من المونادات غير المكانية . ومعنى
العبارة أن الأشياء قريبة أو كبيرة بالقياس إلى جسم الموناذة .

(٢) أى أن الفسك بمعناه الواسع ، سواء أكان فسكراً وإعياً أو غير واع ،
إنما يتحدد بنفسه . ولا يمكن أن يوجد شيء لا يقبل أن يكون موضوعاً للفكر .
قارن موقف « كانت » من هذه المسألة وتفرقة الحاسمة بين عالم الظواهر أو
التجربة (الذى يمكننا أن نعرفه معرفة موضوعية) وعالم الشيء في ذاته أو عالم
الحقائق المتعالية الذى نفترض وجوده ونسلم به دون أن يكون في وسعنا أن نعرفه
معرفة ذهنية محددة . (لأنه يتجاوز حدود الفهم المقيد بعالم الظواهر) .

(٣) قارن بهذا عبارة نيقولا سالكوزانى في كتابه عن التكوين De Genesi
(١٤٤٧) ب ٧٢ « كل الأشياء تبحث عن شيء واحد ، وهو شيء مطابق » .

(٤) يترجم « لاتا » هذه العبارة بقوله : « والمركبات من هذه الناحية متشابهة
(أو مماثلة لـ الخ) مع الجواهر البسيطة ، وقد آثرت الاحتفاظ بالفعل بالأصل =

شيء ممثلاً أو ملأ^(١) - وهذا هو الذى يجعل المادة كلها مترابطة - وكانت كل حركته تقيم فى الملأ تؤثر على الأجسام البعيدة على حسب بعدها، بحيث أن كل جسم لا يتأثر فحسب بالأجسام الملامسة له مباشرة ويشعر على نحو من الأنحاء بكل ما يحدث لها ، بل يشعر عن طريقها كذلك بتأثير تلك الأجسام التى تلامس الأجسام الأولى التى تلامسه مباشرة فيلزم عن هذا أن هذا السياق يمتد إلى أى مسافة ممكنة . ويقرتب على هذا أن يشعر

= « ترمز symbolisent ، لاسيما أن « لانا » نفسه يفسر العبارة بأن الرمز هنا يوحى بفكرة الحساب التى ظلت تشغل لبيتن طوال حياته ، فكما أن الأعداد رموز للعددوات ، ونحن لانضطر فى كل عملية حسابية للإشارة فى كل خطوة منها إلى الأشياء الجزئية التى ترمز لها الأعداد ، فإن الأفكار العامة التى لانقوم بتحليلها يمكن أن ترمز للعناصر البسيطة المكونة لها . بهذا المعنى تسكون الأشياء المركبة رموزاً لعناصرها البسيطة . وماندركه من المركبات بصورة غامضة ليس مجرد وهم وإنما هو تمثل ناقص أو رموز للخصائص الحقيقية للجواهر البسيطة . وهكذا يكون الملأ plenum المكائى أو المادى (وهو إدراك غامض من جانبنا) رمزاً لسلسلة المونادات اللامتناهية أو السكاملة التى لاتحتوى على أية ثغرات تفصل بينها ، لأن المونادات تختلف عن بعضها البعض بدرجات لامتناهية فى الصغر . كذلك يمكن القول بأن الأفعال وردود الأفعال المادية التى تتم فى العالم بحيث يؤثر أى تغير فى نقطة معينة على سائر النقاط إنما هى رموز تعبر عن التجانس أو الاتساق المقدر بين المونادات . وأخيراً فإن ما يذهب إليه لبيتن من أن كل ما يحدث فى العالم أو حدث أو سوف يحدث يمكن أن نقرأه على أى جسم إنما هو رمز معبر عن طبيعة المونادة التى تتمثل العالم كله وتحتويه كله فى داخلها (على الأقل من الناحية المثالية) .

(١) الملأ Lo plein plenum وقد فضلت الكلمة العربية القديمة .

كل جسم بكل مايجرى في العالم ، بحيث يستطيع ذلك الذي يرى كل شيء أن يقرأ في كل واحد منها ما يحدث في كل مكان ، بل يستطيع أن يرى ما حدث في الماضي وما سوف يحدث في المستقبل ، وذلك بأن يلاحظ في الحاضر ما هو بعيد من جهة الزمان والمكان : وهذا هو الذي سماه بقراط : « تلاؤم الشكل »^(١) بيد أن النفس لا يمكنها أن تقرأ في ذاتها إلا ما هو ممتثل فيها تمثلاً واضحاً مميزاً : أنها لا تستطيع أن تنشر كل نياتها المطوية دفعة واحدة ، لأن هذه تمتد إلى ما لا نهاية .

٦٢ - ومع أن كل موناذة مخلوقة تصور^(٢) العالم بأكمله ، فإنها تصور الجسم المتعلق بها خاصة والذي تكون هي « انقليخياه »^(٣) تصويراً أشد تميزاً . وكما يعبر^(٤) هذا الجسم عن العالم كله - نتيجة السياق المتصل للمادة بأجسامها في الملاء - فإن النفس أيضاً تصور الكون كله ، بتصويرها للجسم المتعلق بها تملقاً خاصاً . (قانون التيوديسيه ٤٠٩) ،

٦٣ - الجسم الذي يتعلق بموناذة هي انقليخياه أو نفسه يؤلف مع

(١) حرفياً : تنفس الشكل معاً ، أى توافقه وتلاؤمه وقد ذكرت الكلمتان في الأصل بحروفهما اليونانية ، ولعل لبينتز أن يكون قد تذكر عند كتابة هذه الفقرة عبارة قرأها في أحد كتب أبقراط (عن التغذية ، ٤٤ De Alimento) يفهم منها تعاطف الفرد مع الكل .

(٢) يستعمل لبينتز كلمة *represente* بمعنى يمثل أو يعكس أو يصور ، وقد فضلت الكلمة الأخيرة بمعناها المؤلف اليوم في اللغة العادية .

(٣) راجع هامش الفقرة (١٤) .

(٤) يستخدم لبينتز هنا كلمة *exprime* ثم يرجع للكلمة السابقة بعد ذلك مباشرة .

(م ١١ - المونادولوجيا)

الانتماء لحييا ما يمكن تسميته كائنات حيا ، ومع النفس ما يمكن تسميته حيوانا ،^(١) وهذا الجسم المتعلق بكائن حي أو حيوان يكون على الدوام جسما عضويا ، لأنه لما كانت كل موناة مرآة تعكس العالم على طريقته ، وكان العالم مدبرا وفق نظام كامل ، فيلزم أيضا أن يكون هناك نظام فيمن يقوم بتصوره ،^(٢) أى فى إدراكات النفس ، وبالتالي فى الجسم الذى بمقتضاها يتصور العالم فى النفس (قارن التهوديسيه ، ٤٠٣) .

٦٤ - وهكذا يكون كل جسم عضوى للسكان الحى نوعا من الآلة الآلهية ، أو من الآلية^(٣) الطبيعية التى تفوق جميع الآليات الصناعية^(٤) إلى حد لانهاى . لأن الآلة التى يصنعها الفن البشرى^(٥) ليست آلة فى كل جزء من أجزائها : فسن العجلة النحاسية على سبيل المثال ذات أجزاء أوقطع لاتعد فى نظرنا شيئا فنيا (أو صناعيا)^(٦) وليس فيها كذلك شىء يجعلنا نلاحظ وجود الآلة التى أعدت العجلة لتشغيلها . أما آلات الطبيعة ، أى

(١) راجع الفقرة (١٩) - ويستخدم ليبنتز اصطلاح السكان الحى للإشارة بنوع خاص إلى كل من كانت الموناة الرئيسية فيه موناة غير واعية ، أما الحيوان ، فيميزه عن السكان الحى أن الموناة الرئيسية عنده ذات شعور وذائكة .

(٢) حرفيا : فى المتصور أو المتمثل .

(٣) الآلية ترجمة للاوتومات L'Automate أى الجهاز الآلى المتحرك بذاته تميزا عن الآلة Machine .

(٤) الصناعية أو المصطنعة artificiel تميزا لها عن الطبيعية .

(٥) أو البراعة والمهارة البشرية .

(٦) الكلمة الأصلية هى الفن الإلهى art divin ، ولكن المقصود بها هو فن الصنعة ، وقد تبتعت المترجم الألمانى فى هذا التصرف .

الأجسام الحية ، فهي تظل آلات في أدق أجزائها وإلى مالا نهاية . وفي هذا يسكن الفرق بين الطبيعة والفن ، أى بين الصنعة الإلهية وصنعتنا البشرية^(١) (قارن التيوديسييه ، ١٣٤ ، ١٤٦ و ١٩٤ و ٤٨٣) .

٦٥ - وقد تمكن مبدع الطبيعة من خلق^(٢) هذا العمل الفنى الالهى الذى بلغ الغاية من الاعجاز لأن كل قطعة من المادة ليست فحسب قابلة للتجزئة إلى مالا نهاية ، كما عرف ذلك القدماء ، بل إنها كذلك معجزة في الواقع^(٣) إلى مالا نهاية ، وكل جزء ينقسم بدوره إلى أجزاء لا تكل

(١) قارن عبارة نيقولا السكوزاى في كتابه عن الحقيقى *Idiotae lipri quatuor* (١٨٢ و ١٨٣) : « إن الفنون البشرية صور من الفنون الالهية » .
(٢) ح : من إستخدامة وممارسته .

(٣) أو معجزة بالفعل ، وقد سبق للبينتز أن عبر عن هذه الفكرة في جوابه على رسالة فوشيه (١٦٩٣) حيث يقول : « ليس هناك جزء من المادة إلا وهو مجزأ بالفعل ، ولأقول يقبل القسمة ، ويترتب على هذا أن أصغر جزء من المادة يجب أن ينظر إليه باعتباره عالما مليئا بالانهاية له من الكائنات المختلفة ، — ومن الواضح أن القسمة اللامتناهية للمادة تثير صعوبات عديدة ، لاسيما وأن ليبنتز يؤكد دائما أن المادة تتألف من عناصر غير مكانية أو غير كمية ، ويعتبرها مجرد مجموع مؤلف *aggregat* أى ليست بذاتها جوهرها واقعيًا . فلو يمكن أن يتكون هذا المجموع من عدد لانهاية له من الأجزاء الواقعية ؟ ألا يعنى الانقسام إلى مالا نهاية استحالة حصر الأجزاء ؟ أليست العلاقة بين الكل والأجزاء علاقة غير محددة بحيث لا يمكننا أن نعرف بالضبط ماهو المقصود بالجزء ؟ وهل يمكن أن نتكلم عن الأشياء على اعتبار أنها تنقسم بالفعل إلى مالا نهاية بغير أن تقع في التناقض ؟ قد يرد ليبنتز على هذا بأن المادة التى تنقسم إلى =

منها حركة خاصة به : ولو كان الأمر على خلاف هذا لما أمكن أن تعبر كل قطعة من المادة عن العالم كله . (قارن التيموديسييه ، للبحث القمهيدي ، ١٩٥٠ ، ٧) .

٦٦ - من هذا نتبين أن أقل جزء من المادة يحقوى على عالم من الخاوقات ، والسكانات ، والحيوانات ، والانتاخييات ، والنفوس .
٦٧ - يمكن تصور كل قطعة من المادة كما لو كانت حديقة حافلة بالنباتات أو بركة غنية بالأسماك . ولكن كل غصن من أغصان النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من قطرات عصارته هي كذلك مثل هذه الحديقة أو هذه البركة .

٦٨ - ومع أن الأرض والهواء السارى بين نبات الحديقة والماء الجارى بين أسماك البركة ليست هي نفسها نباتا ولا سمكا ، فإنها مع ذلك تحقوى على أمثالها ،^(١) ولأن تسكن في أغاب الأحوال من نوع دقيق يتعذر علينا إدراكه^(٢)

== لانهاية ليست إلا ظاهرة نتجت عن لانهاية المونادات الواقعية ولكن مشكلة الانقسام اللامتناهي تظل قائمة . وقد أثارها كانت في النقيضتين الأوليين من كتابه نقد العقل الخالص ، كما انتقدها العالم الرياضى أويلر Euler الذى يرى أن وجود وحدات على هيئة المونادات يتضمن انقسام المادة بصورة نهائية .
(١) أى على أمثال هذه النباتات والأسماك .

(٢) تابع لبيمتز الابحاث الميكروسكوبية التى كانت تجرى فى حياته باهتمام وشغف جديرين برجل موسوعى مثله . وقد أشار فى كتاباته عدة مرات إلى أسماء بعض العلماء مثل العالم الطبيعى الهولندى فان لوفنهوك (١٦٣٢ — ١٧٢٣) مكتشف الحيوانات المنوية أو الاسبر ماتوزوا ، وعالم الحشرات الهولندى سوامردام (١٦٣٧ — ١٦٨٠) وعالم التشريح الايطالى مالميجى (١٦٢٨ — ١٦٩٤) الذى كان أول من استعمل الميكروسكوب فى دراسة الانسجة ==

٦٩ - ولهذا فليس في العالم بيباب ولا عقم ولا موت ، ليس فيه فوضى ولا اضطراب^(١) إلا في الظاهر ؛ وهذا أشبه بمنظر بركة نأملها من بعيد فلا نسكاد نرى فيها إن جاز هذا التعبير إلا حركة مضطربة وحشدا مختلطا من الأسماك ، دون أن نميز الأسماك نفسها بوضوح (قارن القيوديسيه - المقدمة) .

٧٠ - نرى من هذا أن لكل جسم حتى أنقليخيا تتحكم فيه هي النفس لدى الحيوان ، ولكن أعضاء هذا الجسم الحى نفسها زاهرة بكائنات حية أخرى ، من نباتات وحيوانات لكل منها كذلك أنقليخيا أو نفسه المتحركة فيه^(٢) .

== وفسيولوجيا الحيوان والنبات . وقد شجع لينتزن هذه الدراسات التى رأى أنها ستكشف عن معجزات عالم جديد وتزيد معرفتنا أضعافا مضاعفة ، كما تحسر على أن هناك عشرة فقط يعكفون فى عصره على أمثال هذه الابحاث التى تستحق أن يرعاها الملوك والأمراء . (وذلك فى « التأمل عن الفسكرة الشائعة عن العدالة » ولعل النص السابق أن يكون قد تنبأ بالدراسات الحديثة عن الخلقة ، وإن كانت لا تقبل القسمة إلى مالا نهاية كما تصور لينتزن !

(١) Chaos وهو العماء أو الاختلاط والاضطراب الذى لاحد له . ويكرر لينتزن نفس الفسكرة عن خلو العالم من العقم والموت فى رسالته إلى برنوليوم (١٦٩٩) .
Epistola ad Bernonllium .

(٢) تثير هذه الفقرة مشكلة عويصة . ألا يمكن وفقا لما جاء فيها أن تتصور العالم كله جسما واحدا يكون الله - أو موناة المونادات - هو النفس المتحركة فيه على نحو ما عبر الشاعر الانجليزى بوب فى مقاله عن الانسان ، الرسالة الأولى ، : ٢٦٧ :

« ما الاشياء جميعا إلا أجزاء من كل هائل عجيب

==

الطبيعة جسمه والله هو الروح ،

٧١ — ولكن لا يجوز أن يقوم أحد — كما فعل البعض نقيجة
إساءة فهم مذهبي^(١) — ان كل نفس لها كقلة أو قطعة معينة من المادة،
مخصصة لها إلى الأبد^(٢) ، وأنها تبعاً لذلك تملك كائنات حية أخرى
أدنى درجة ، مجموعة لخدمتها على الدوام . لأن الأجسام كلها في سيرورة
دائمة ، كالأنهار^(٣) ، وتدخل فيها وتخرج منها أجزاء باستمرار .

== سيجيب لينتز على الفور بأن الله لا جسم له (المونادولوجيا ٧٢) . ولكن
المشكلة تظل قائمة . وقد رفض لينتز فكرة « النفس الكلية » التي يفهم منها
صياح استقلال النفوس الفردية . تدل على هذا رسالته إلى أرنو (٢٦٨٧) التي
يقول فيها : « مع أن النفس يمكن أن تكون ذات جسم مكون من أجزاء ،
لكل جزء منها نفسه الخاصة به ، فإن نفس الكل أو شكله ليست مؤلفة من
نفوس الأجزاء أو أشكالها .

(١) حرفياً : تفكيرى . ويحتمل أن يكون سوء الفهم الذى يقصده لينتز قد
نشأ عن الخلط بين « المادة الأولى » ، وهى العنصر السلبي أو المنفعل فى المونادة
المخلوقة الذى لا ينفصل عن العنصر الايجابى الفعال وهو النفس ، وبين « المادة
الثانية » وهى الجسم المتغير للجوهر المركب ، الذى يتصف بأنه ظاهرى وغير واقعى ،
وإن كان يقوم على أساس من الواقع .

(٢) أى عيقت لها بحيث تنتمى لها وتكون من نصيبها إلى الأبد .

(٣) أى فى تغير وتحول وصيرورة دائمة . والعبارة قديمة قدم هيراقليطس
وشذراته المشهورة فى هذا المعنى ونذكر منها : من المستحيل النزول فى نفس النهر
مرتين ، كل شئ يسيل على الدوام ، الكل يسيل (أو يتدفق) كما يسيل النهر .
(راجع طبعة ديلز وكرائس لشذرات الفلاسفة قبل سقراط ، الطبعة المختصرة
التي نشرها فالتر كرائس ، برلين ١٩٥٩ ، مكتبة فايدمان ، ص ٨٣) وراجع
كذلك محاولة كراتيلوس لأفلاطون (٤٠٢ أ) حيث تجد هذه العبارة الشهيرة ==

٧٢ — وهكذا فإن النفس لا تغير جسمها إلا ببطء وبالتدريج ، بحيث لا تجرد أبداً من جميع أعضائها دفعة واحدة ، وكثيراً ما يتم التحول بين الحيوانات ، ولكن تقمص الأرواح أو تناسخها لا مكان له على الإطلاق : كذلك لا توجد نفوس قائمة بنفسها أو مستقلة تمام الاستقلال (عن الأجسام) ولا أرواح ^(١) تغير أجسام . إن الله وحده منزّه عن الجسمية كل التنزيه ^(٢) (قارن التهوديسية ٩٠ و ١٢٤) ^(٣) .

== التي يقول فيها أفلاطون إن هيراقليطس قد شبه الأشياء بجريان النهر ، وقارن كذلك الميتافيزيقا لأرسطو ، كتاب الألفا ، ٦ و ٩٨١ أو ٢٢ ، وطبعة بيرنت و الفلسفة اليونانية المبكرة ، التي اعتمد عليها أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه فجر الفلسفة اليونانية) .

(١) بمعنى Génies أو Spirits .

(٢) حرفياً : يرى أو خالص منها détaché .

(٣) أنظر كذلك المقال في الميتافيزيقا ٣٤ — وتفسير هذا أن النفس التي تكون بغير جسد ستكون مقطوعة الصلة بالمونادات الأخرى ، لأن الجوهر المركب إنما يكون كذلك لأنه مركب من نفس وجسم ، أى من مونادة مركزية أو أساسية على علاقة بمونادات فرعية . وقد كتب ليبنتز في « نظراته في مبادئ الحياة » (١٧٠٥) يقول إن المخلوقات الحرة أو المحررة من المادة ستكون في نفس الوقت مفصولة من السياق الكلى للأشياء ، وخارجة عن النظام العام . ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن النفس التي بلا جسم ستكون مونادة لا تنفعل ولا تدرك الإدراك الذي يتفاوت بين الوضوح والغموض لدى جميع المونادات المخلوقة ، ومعنى هذا أن تلك النفس لا بد أن تكون « فعلاً خالصاً » أى لا بد أن تكون إلهاً . . .

٧٣ — ولهذا السبب لا يوجد أبداً تولد كامل ولا موت كامل بالمعنى الدقيق ، بمعنى انفصال النفس عن الجسد . وما نسميه بالتوالد إنما هو نوع من التطور والنمو ، أما ما نسميه بالموت فهو انكماش وتناقص ^(١) .

٧٤ — ظل الفلاسفة دائماً في حيرة من أمرهم حول أصل الأشكال والانتقايخات أو النفوس . أما اليوم ، بعد أن عرفنا من الأبحاث الدقيقة التي أجريت على النباتات والحشرات والحيوانات الأخرى أن الأجسام العضوية في الطبيعة لا تنشأ أبداً من العماء ^(٢) أو التعفن ، وإنما تنشأ دائماً من بذور كانت تحتوي بغير شك على نوع من التشكل السابق ^(٣) ، فقد

(١) راجع رسالة ليبنتز إلى أرنو في ١٦٨٧/٤/٣٠ .

(٢) ترجمة لكلمة Chaos ، وقد ترجمناها من قبل حسب السياق بمعنى الفوضى والاختلاط الشامل .

(٣) قارن كذلك المقال في الميثافيزيقا ٣٤ ورسالة ليبنتز إلى أرنو في الثلاثين من ابريل سنة ١٦٨٧ . ويشير ليبنتز في هذه الفقرة إلى نظرية التشكل السابق التي قال بها فان لوفينهورك (١٦٣٢ — ١٧٢٣) — أنظر كذلك اليهوديسية ٩١ ورسالة ليبنتز إلى أرنو في سبتمبر / أكتوبر ١٦٨٧ ورسالته إلى صوفي شارلوت ملكة بروسيا التي يقول فيها إن البذرة الحية والعضوية قديمة قدم العالم . وقد كان الرأي قبل عصر ليبنتز مباشرة أن الحياة في النبات والحيوان والانسان تنشأ إما عن طريق « الانتقال » Traduction أو « الاستنباط » eduction فأصحاب النظرية الأولى يقولون بأن « شكل المولود يأتي من شكل الأبوين على نحو ما يأتي جسده من جسديهما . أما أصحاب النظرية الثانية فيذهبون إلى أن الحياة تنشأ عن المادة غير العضوية أو من « العماء والتعفن » على حد تعبير ليبنتز . ولكن نظرية « التشكل السابق » تذهب إلى أن « البذرة أو « النطفة » تحتوي على صورة مصغرة من النبات أو الحيوان ككلي ، أي أن « شكل » النبات أو الحيوان يوجد في =

استدجج العلماء من ذلك أن الجسم العضوى لم يكن هو وحده موجوداً فيها قبل الحل ، بل كانت هناك أيضاً نفس في هذا الجسم ، وباختصار كان الحيوان نفسه موجوداً فيها . وعن طريق الحل توصل هذا الحيوان إلى القدرة على التشكل الكبير فحسب ، لىكى يصير حيواناً من نوع آخر . ونلاحظ شيئاً شبيهاً بهذا خارج نطاق التولد ، عندما تتحول الديدان مثلاً إلى ذباب أو البرقانات إلى فراشات (قارن التيوديسية ٨٦ و ٨٩ ، للقدمة ٥ ب وما بعدها من صفحات ، ٩٠ و ١٨٧ و ١٨٨ و ٣٩٧)

٧٥ - يمكن تسمية الحيوانات التى يرفع بعضها عن طريق الحل إلى مستوى الحيوانات الكبرى باسم الحيوانات البدوية ، أما ما يبقى منها داخل نوعه ، أى معظمها ، فانه ينشأ ^(١) ، ويتكاثر ، ويفنى كالحوانات الكبيرة ، والنخبة القليلة منها هى التى تنقل إلى مسرح أكبر .

٧٦ - غير أن هذا لم يكن إمبر إلا عن نصف الحقيقة ^(٢) : لذلك انتهيت

== البذرة أو الحيوان المنوى من بدء الزمان والخلقة فى حالة كيون أو انكهاش . وقد قامت هذه النظرية التى تبناها لىنتز على أساس الأبحاث الميكروسكوبية التى قام بها مالبيجى ولوفينهورك (أنظر هامش الفقرة ٦٨) وغيرها علم الوراثة الحديث تغييراً تاماً . وقد رفض لىنتز النظرية الأولى وإن كان قد وصف نظريته بأنها نوع من الانتقال ولكن فى صورة معدلة أدعى للقبول من الصورة الشائعة (التيوديسية ٣٩٧) .

(١) أو يولد .

(٢) أى أن العلماء لم يقرروا فى رأيه إلا نصف الحقيقة ، ولن يعترضوا على نصفها الثانى الذى يقول به لىنتز من أنه من الطبيعى أن يعتقد الإنسان بأن ما لا يبدأ لا ينتهى . (من رسالته إلى أرنو ١٦٨٧) .

إلى الحكم بأنه إذا كان الحيوان لا ينشأ أبداً نشأة طبيعية ، فإنه لا يفسد كذلك بطريقة طبيعية ، وأن الأمر لا يقتصر فحسب على إمكانية التولد ، بل يعمدها إلى إمكانية الفناء الكامل وإستحالة الموت بمعناه الدقيق . وهذه القأملات التي تمت بطريقة بعدية وإستخلصت من التجربة تنفق تمام الاتفاق مع المبادئ التي استنتجت فيما سبق بطريقة قبلية^(١) (قارن القيوديسيه ٩٠) .

٧٧ - يمكن القول إذن بأن النفس (وهي مرآة عالم لايندثر)^(٢) ليست هي وحدها التي لايجوز عليها الفناء ، بل كذلك الحيوان نفسه^(٣) ، على الرغم من أن آله تفسد في كثير من الأحوال فساداً جزئياً وتنزع أو ترتدى أغشية عضوية^(٤) . (قارن القيوديسيه ، المقدمة ٦ و ٣٤٠ و ٣٥٢ و ٣٥٨ و ٣٥٣) .

٧٨ - وقد أتاحت لي هذه المبادئ وسيلة تفسير لإتحاد النفس مع الجسم العضوى أو بالأحرى اتساقها مع تفسيراً طبيعياً ؛ إن النفس تتبع قوانينها

(١) راجع الفقرات ٣ و ٤ و ٥ من المونادولوجيا . والتوفيق بين القبلى والبعدى أمر ملحوظ في تفكير ليبنتز ، يعبر عن إيمانه بالتجانس والاتساق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وبين الاسباب الميكانيكية والاسباب الديناميكية أو العائية .

(٢) حرفياً : لا يتحطم .

(٣) لأن النفس لا بد أن يكون لها جسم من نوع ما ، وهذا الجسم مركب من مونادات لا تفسد ولا تنفنى . ولكن الحيوانات ليست خالدة ، لأن الخلود مقصور على النفوس العاقلة أو المونادات الواعية .

(٤) على نحو ما تنسلخ الحية من جلدها القديم (عن رسالة ليبنتز إلى الاميرة صوفى ، ١٦٩٦) .

الخاصة كما يخضع الجسم لقوانينه الخاصة ؛ وهما يمثلان ^(١) بفضل الاتساق المقدر بين جميع الجواهر ، لأنها جميعا ^(٢) تمثيلات عالم واحد بعينه ^(٣) .

(١) أو يتفقان ويتواءمان se rencontrent .

(٢) أى الجواهر .

(٣) ومعنى هذا أن مشكلة الارتباط بين النفس والجسم جزء من مشكلة أكبر تتعلق بالعلاقة بين المونادة أو الجوهر البسيط وبين سائر الجواهر .

ويلاحظ أن ليبنتز يعبر في هذه الفقرة عن اعتراضه على أصحاب مذهب « المناسبة » occasionalisme الذين حاولوا أن يحلوا مشكلة العلاقة بين النفس والجسم التي تركها ديكارت بغير حل مقنع . ويتلخص هذا المذهب في أن الأشياء لا تؤثر على بعضها البعض في الأحداث التي ترتبط فيها العلة بالمعلول ، وإنما الأشياء أدوات أو « مناسبات » للفعل الوحيد وهو الفعل الإلهي . وتفسير ذلك فيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم (اللذين نفي ديكارت إمكانية التأثير المتبادل بينهما لاختلاف طبيعتهما اختلاف الفسكرك عن الامتداد والوعى عن المادة) أن الله يخلق الإحساسات النفسية « بمناسبة » الحركات البدنية ، كما يخلق الحركات العضلية « بمناسبة » الأفعال الإرادية . وقد بدأت هذه الفسكرة عند الغزالي (التهافت ، المسألة السابعة عشر) ، ولكنها ارتبطت باسم البرانش (١٦٣٨ — ١٧١٥) وأرنولد جويلنسكس (١٦٢٤ — ١٦٦٩) — وقد كان من رأى ليبنتز أن مثل هذا المذهب مناف للطبيعة ، وأنه ينطوى على سلسلة لا آخر لها من المعجزات .

وقد بعث ليبنتز في شهر فبراير سنة ١٦٩٦ رسالة إلى ناشر تاريخ أعمال العلماء Histoire des ouvrages des savants لجأ فيها لأول مرة إلى تشبيه الساحة المعروف ، وكان ديكارت قد أشار إليه عندما شبه السكائنات أو الآلات الحية بالساعات ثم استخدمه جويلنسكس واستعان به ليبنتز في تفسير مذهبه عن الاتساق المقدر أو الانسجام والتجانس الذي دبره الله عندما خلق السكائنات ونظمها =

٧٩ — تفعل النفوس وفقا لقوانين الملل الغائية ، عن طريق النزوع ، والغايات والوسائل . وتفعل الأجسام وفقا لقوانين الملل الفعالة أو قوانين الحركات . وهاتان المملكتان ، مملكة الملل الفعالة ومملكة الملل الغائية ، متجانستان ^(١) .

٨٠ — عرف ديكارت أن النفوس لا يمكنها أن تمتد الأجسام بالقوة ، لأن كمية القوة التي في المادة ثابتة على الدوام . ومع ذلك فقد تصور أن النفس يمكنها أن تغير اتجاه الأجسام ، ولكنه وقع في هذا الظن لأن القانون الطبيعي الذي يقول ببقاء نفس الانبعاث العام في المادة لم يكن قد عرف في عهده ^(٢) . ولو اتقنه لإليه لتوصل إلى مذهبي في الاتساق المقدر .

(قارن التيوديسية ، المقدمة ٢٢ و ٥٩ و ٦٠ و ٦١ و ٦٣ و ٦٦ و ٣٤٥ و ٣٤٦ وما بعدها ، ٣٥٤ و ٣٥٥) .

= بحيث يمضى كل منها إلى غايته مستقلا عن غيره وفي اتساق معه ، شبه الصانع المبدع الذي نظم الساعات بحيث تسير كل منها مستقلة عن غيرها ومتسقة معه في نفس الوقت . وقد وصف الناشر هذه الرسالة بأنها التفسير الثاني للمذهب الجديد .

(١) راجع الفقرة (١١) من المبادئ العقلية للطبيعة والعناية .

(٢) سبق لليبنتز أن هاجم ديكارت وأتباعه حول هذه المسألة ، وذلك سنة ١٦٨٦ في منشورات العلماء ، Acta erudit. Lipsiens التي كانت تصدر في مدينة ليبزج ، في بحث له عن الأخطاء ، الملاحظة ، التي وقع فيها ديكارت وغيره من العلماء حول القانون الطبيعي . كما تعرض لنفس الموضوع في المقال في الميثافيزيقا ، ١٧ ، وفي المقال الذي هاجم فيه ديكارت ونشر في يونيو سنة ١٧٠٢ ، وفي رسالته إلى أنو في الثلاثين من أبريل سنة ١٦٨٧ .

٨١ - ويقضى هذا المذهب ^(١) أن تفعل الأجسام كما لو كانت النفوس غير موجودة (وهو أمر مستحيل) ، وأن تفعل النفوس وكأن الأجسام غير موجودة ، وأن يفعل الاثنان وكأن أحدهما يؤثر على الآخر .

٨٢ - أما العقول أو النفوس العاقلة فإنى وإن كنت أجد أن ما ذكرته الآن يصدق على جميع الكائنات الحية والحيوانات (أى أن الحيوان والنفوس لا ينشآن إلا مع نشوء العالم ولا يفسدان إلا بفساده) ، فإن الحيوانات العاقلة تتميز مع ذلك بأن حيواناتها البذرية الصغيرة ، ما بقيت كذلك ولم تتعد ^(٢) ، لا تملك إلا نفوسا عادية أو نفوسا حساسة ، ولكن بمجرد أن تصل تلك التى يمكن أن نصفها بأنها نخبة مختارة إلى الطبيعة الإنسانية عن طريق الحمل الفعلى ، فإن نفوسها الحساسة ترتفع إلى مستوى العقل وترقى إلى المزية (التى تتمتع) بها العقول . (قارن القيويسية ، ٩١ و ٣٩٧) .

٨٣ - يضاف إلى الفروق الأخرى بين النفوس العادية والعقول ، وهى الفروق التى قدمت جزءاً منها فيما سبق ^(٣) ، أن النفوس على وجه الإجمال مرايا حية أو صور من عالم المخلوقات ، أما العقول فهى بالإضافة إلى ذلك

(١) يريد أن ديكارت كان سلبين أن النفس والجسم ليس لأحدهما أى تأثير على الآخر ، وأنه يلزم عن ذلك أن ينظر إليهما بوصفهما يعملان فى تجانس مع بعضهما البعض . وقد كان من رأى ليبنتز (كما شرحه فى جوابه على أفكار بايل ، ١٧٠٢) أنه استطاع بهذا أن يوفق بين أفضل ما فى مذاهب الماديين والمثاليين .

(٢) أى طالما بقيت حيوانات بذرية (أو منوية) صغيرة ولم تتعد ذلك .

(٣) راجع الفقرات السابقة من ١٩ إلى ٣٠ .

صور من الألوهية أو من مبدع الطبيعة ذاته ، انها تملك القدرة على معرفة نظام العالم ^(١) ومحاكاة شيء منه في عينات (أو نماذج) معيارية خاصة ^(٢) ، إذ أن كل عقل في مجاله أشبه بألوهية صغيرة . (فارن التيوديسية ١٤٧) .

٨٤ - وهذا هو الذى يجعل العقول (أو الأرواح) ^(٣) قادرة على الدخول مع الله في نوع من الحياة الجماعية ^(٤) ، بحيث لا يكون الله بالنسبة إليها كالمخترع بالنسبة لآلته فحسب (كما هو الحال بالقياس إلى علاقة الله بسائر المخلوقات) ، وإنما يكون كذلك كالأمير بالنسبة لرعاياه ، بل كالأب بالنسبة لأبنائه .

٨٥ - من هذا نستنتج بسهولة أن مجموع العقول (أو الأرواح) يؤلف بالضرورة مدينة الله ^(٥) ، أى أكمل مدينة ممكنة في ظل أكمل الحكام

(١) يقول لبيتر في أحد بحوثه التي تركها بغير عنوان (١٦٨٦) إن الفرق بين الجواهر العاقلة وغير العاقلة يشبه في ضخامته الفرق بين المرأة ومن ينظر فيها !
(٢) أى ليس الإنسان مجرد آلة صغيرة تعبر عن الآلة الكونية ، ولا هو « كون صغير » يعكس « الكون الكبير » كما كان القدماء يقولون ، وإنما هو قادر على خلق آلات صغيرة وإبداع تكوينات ونماذج تقوم على نفس المبادئ التي تعتمد عليها الآلة الكبرى ؛ ومعنى هذا أنه « مبدع صغير » أو « صورة » من المبدع الأعظم .

(٣) ابتداء من هذه الفقرة تصبح ترجمة كلمة esprits بالأرواح أقرب إلى السياق .

(٤) أو حياة مشتركة ، كما يترجمها « لاتا » (fellowship)

(٥) إشارة إلى « مدينة الله » Civitas Dei للقديس أوغسطين ، مع الفارق الكبير في المعنى . فمدينة الله عند أوغسطين هي الدولة الإلهية أو الكنيسة =

(قارن التيوديسيه ١٤٦ ومجمل الاعتراضات ، الاعتراض الثانى) .

٨٦ - إن مدينة الله هذه ، هذه المملكة الكلية الشاملة بحق ، هى عالم أخلاقى داخل العالم الطبيعى ، وهى أسمى أعمال الله وأكثرها ألوهية . انها التعبير الصادق عن مجد الله ، إذ ان يكون لديه شىء منه ان لم تعرف العقول (الأرواح) عظمته وخبريته^(١) وتحس نحوها بالإعجاب ، وهو كذلك يملك الخيرية (الطيبة) خاصة بالقياس إلى هذه المدينة الإلهية^(٢) ، فى حين أن حكمته وقدرته تعجبان فى كل شىء وفى كل مكان^(٣) .

٨٧ - وكما بينا فيما تقدم أن هناك تبجانسا كاملا بين مملكتين طبيعيتين ، هما مملكة العال الفاعلة ومملكة العال الغائبة ، فينبغى علينا أن نشير هنا أيضا إلى تبجانس^(٤) آخر يقوم بين مملكة الطبيعة الفزيائية وبين مملكة الفضل الإلهى الأخلاقية^(٥) ، أى بين الله بوصفه مهندس الآلة الكونية ،

== المسيحية فى مقابل الدولة الأرضية أو الوضعية Civitas terrena . أضيف إلى هذا أن مدينة الله عند ليينتز لا تقابل أى نظام أو سلطة أرضية ، وإنما هى النظام الأخلاقى الذى يقوم عليه العالم ويتميز عن نظامه الطبيعى . وأخيرا فإن مدينة الله فى رأى ليينتز لا تقتصر على المسيحيين وإنما تضم البشر جميعا ، ولا شك أنه كان فى هذا متأثرا بروح التسامح الدينى التى غلبت على عصر التنوير .

(١) أو طيبته ورحمته bonté .

(٢) تتجلى خيرية الله فى هذه المدينة لأن الصفات والمزايا الأخلاقية تنتمى للنظام الأخلاقى قبل غيره ، أى للمجتمع الذى تشترك فيه النفوس العاقلة .

(٣) راجع المقال فى الميتافيزيقا § ٣٥ .

(٤) أو انساق وانسجام .

(٥) أنظر الفقرتين التاليتين ، والفقرة (١٥) من المبادئ العقلية للطبيعة ==

وبين الله بوصفه ملاكاً على المدينة الآلية الارواح . (قارن القيوديسيه ٦٢ و ٧٤ و ١١٨ و ٢٤٨ و ١١٢ و ١٣٠ و ٢٤٧) .

٨٨ — هذا التعجائس يجعل الاشياء تؤدي إلى الفضل الإلهي بالطرق^(١) الطبيعية نفسها ، كما يفرض على هذه الكرة الأرضية مثلاً أن تدمر ويعاد بناؤها بالطرق الطبيعية في وقت معلوم ، عندما تطلب ذلك حكومة الارواح : عقاباً للبعض وثواباً للبعض الآخر .

(قارن القيوديسيه g ١٨ وما بعدها ، ١١٠ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٣٤٠) .
٨٩ — يمكن كذلك القول بأن الله بوصفه البناء الأعظم^(٢) يرضى الله بوصفه المشروع من كل ناحية ، وأن الخطايا ينبغي تبعا لذلك أن تحمل معها العقاب الذي تستوجبه بمقتضى النظام الطبيعي بل بمقتضى البنية^(٣) الآلية للاشياء ذاتها ، كما تحصل الأفعال الطيبة ، بالقياس إلى الأجسام ، على جزائها^(٤) بالطرق الآلية ، وأن لم يكن من الممكن ولان الجائز أن يتم هذا دائماً على الفور^(٥) .

= والفضل الإلهي - وكلمة Grac من الكلمات العسيرة التي يحسها القلب ويمعجز اللسان عن وصفها في لغته أو في أية لغة أخرى .. واللفظ والنعمة والفضل الإلهي كلها مرادفات لفظية عاجزة لهذه الكلمة الباهرة .

(١) أو الوسائل والأساليب الطبيعية (Voies, means, wege)
(٢) أو المهندس ، أى أن العالم قد بنى بمقتضى خطة تتسق اتساقاً كاملاً مع الحكومة الأخلاقية لسكانه .

(٣) أو البناء والتكوين Structure .

(٤) أو مكافأتها .

(٥) يرى لينتشر أن الانسان يقع في الخطيئة والذنب عندما يسمى إلى خيره =

٩٠ - وصفوة القول أنه إن يبقى فى ظل هذه الحكومة السكاملة فعل خير بغير ثواب ، ولا فعل سىء بغير عقاب ، وأن كل شىء يغبى أن يستخر الخير الطيبين ، أى لغير الساخطين فى هذه الدولة العظيمة ، أولئك الذين يثقون بالمعناية الالهية بعد أداء واجبههم ، ويحكون مصدر كل خير ويحبونه الحب الذى يليق به ويبتغون بالنظر فى كمالاته ، كما تقضى بذلك طبيعة الحب الصادق المحض ، الذى يجعلنا نساعد بمساعدة من نحب . وهذا هو الذى يجعل الحكماء^(٢) والفضلاء من الناس يشاركون بجهدهم فى كل ما يبدو مقسقا مع إرادة الله التى وعد بها أو سبقت فى علمه ، ويقنعون مع هذا بما تقتضى به مشيئته الخافية المحكمة الفاصلة . إنهم ليقررون بأننا لو اسقطنا أن نفهم نظام السكون فهما كافيا لاكتشفنا أنه يفوق كل ما يمتناه أحكم الحكماء ، وأن من الحال أن يكون أفضل مما هو عليه ، لا بالقياس إلى الوجود السكى بوجه عام فحسب ، بل كذلك بالقياس إلينا نحن بنوع خاص ، إذا سلمنا التسليم الواجب بمشيئة خالق كل شىء : لا بوصفه البناء

الخاص بطريقة خاطئة غير مستنيرة ، دون اعتبار للنظام والقانون الاخلاقى الذى يضمن الخير الاقصى للجميع . ولهذا فان الخطيئة تجر وراءها العقاب الذى تستحقه لخروجها على النظام الاخلاقى ، كما يجزى الاهمال والانحراف عن القوانين الطبيعية الألم والمرضى . ونظرا للانساق السكامل بين النفس والجسم ، وبين مملكة الاخلاق ومملكة الطبيعة ، فان جزاء الخطيئة لا يمكن أن يكون جزاء روحيا خالصا ، بل لابد أن يشارك فيه الجسم والطبيعة . كذلك تحصل الفضيلة على ثوابها الروحى والطبيعى ، لأنها فعل طيب مستنير يتسق مع القانون الاسمى للسكون ، وهو مبدأ الخير الاقصى .

(٢) أو العقلاء Les personnes sages .

(١٢ م - المونادولوجيا)

الأعظم^(١) والعلّة الفعالة لوجودنا ، بل باعتباره سيدنا ومولانا ، والعلّة
الغائية التي ينبغي أن تكون الهدف الكلي لارادتنا ، وتستطيع وحدها
أن تحقق سعادتنا .

(قارن التيوديسييه § ١٣٤ الخاتمة ، والمقدمة § ٤ أ ب ؛

§ ٢٧٨ وراجع كذلك المقال في الميتافيزيقا

§ ٣٦ و ٣٧) .

﴿ تم بحمد الله ﴾

فهرست

الصفحة	الموضوع
٥	— إهداء
٧	— تقديم سلسلة النصوص الفلسفية
١٣	— تمهيد
١٥	أولا - حياة لينتقز
٢٦	ثانيا - فلسفة لينتقز
٧٣	ثالثا - لينتقز في مرآة الأجيال
٨٩	— تقديم الترجمة
٩٩	— المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي
١٢٣	— المونادولوجيا

أعمال أخرى

للدكتور عبد الغفار مكاوى

أولا - فى الفلسفة :

- مدرسة الحكمة دار الكتاب العربى بالقاهرة
- ألبير كامى - محاولة لدراسة فكره الفلسفى - دار المعارف بالقاهرة
- تأسيس ميثاقينى الأخلاق - للفيلسوف كانط - المكتبة العربية .
- فلسفة العلو (الترانسدانس) للأستاذ شتروفه (تحت الطبع)
- الطريق والفضيلة - لاورتسى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة .

ثانيا - فى الادب :

- ابن السلطان (قصص) سلسلة اقرأ - دار المعارف بالقاهرة .
- الست الطاهرة (قصص) دار الكتاب العربى بالقاهرة .
- البلد البعيد (دراسات) دار الكتاب العربى بالقاهرة .
- سافو : شاعرة الحب والجمال عند اليونان - دار المعارف بالقاهرة .
- التعبيرية - سلسلة المكتبة الثقافية - الهيئة العامة للتأليف والنشر بالقاهرة .
- هيلدرن (سلسلة نوايغ الفكر الغربى) دار المعارف - القاهرة .
- ثورة الشعر الحديث (جزآن) الهيئة العامة للتأليف والنشر .
- الأقصوصة والحكاية لجوته - سلسلة اقرأ - دار المعارف بالقاهرة .

- كاسو لجوته - سلسلة مسرحيات عالمية .
- السيد برفتيلا وتابعه مآنى لبرخت - سلسلة مسرحيات عالمية .
- الاستثناء والقاعدة ومحاكمة لوكولوس - سلسلة مسرحيات عالمية .
- قصائد من برخت - دار الكتاب العربى - القاهرة .
- الأعمال المسرحية الكاملة لجورج بشير .

رقم الايداع بنار الكتب
١٨٩٣ / ١٩٧٧ م

مكتبة دار نشر الثقافة
دار النشر في مسقط
٩١٦٠٧٦

